EL ARTE JAPONÉS DE LA GUERRA

El Bushido en la política
y la economía del Japón actual

THOMAS CLEARY

- El Bushido y el comportamiento japonés
- La ética trascendente
- Mente y acción
- La estrategia en las relaciones sociales y profesionales
- Maneras de vencer
- Fundamentos clásicos de la ciencia del conflicto
- El militarismo en la psicología y en la sociedad japonesa
- El zen en la política japonesa

Ilustración de portada:
El samuray, de Suzuki Haronobu.
Museo de Arte Oriental E. Chiossone,
Génova.

EDAF

EDAF
MADRID

THOMAS CLEARY

EL ARTE JAPONÉS DE LA GUERRA

Entendiendo la sabiduría de la estrategia

TEMAS DE SUPERACIÓN PERSONAL

Título del original inglés:
THE JAPANESE ART OF WAR

Traducido por:
ALFONSO COLODRÓN

© 1991. By Thomas Cleary.
© 1992. De la traducción, Editorial Edaf, S.A.
© 1996. Editorial EDAF, S. A. Jorge Juan, 30. Madrid.
Para la edición en español por acuerdo con SHAMBALA PUBLICATIONS, Inc. Boston, Massachusetts (USA).

Dirección en Internet: http://www.arrakis.es/~edaf
Correo electrónico: edaf@arrakis.es

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Depósito legal: M. 10.440-1999
ISBN: 84-414-0037-1

PRINTED IN SPAIN IMPRESO EN ESPAÑA
Gráficas COFÁS, S. A. - Pol. Ind. Prado Regordoño - Móstoles (Madrid)

ÍNDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN 9

El enigmático Oriente: la mistificación y el arte de la guerra • El bushido y el comportamiento japonés.

UNA HISTORIA MILITAR DE JAPÓN 13

Conquista, guerra civil, militarismo y el ascenso de la casta samuray.

EL ZEN EN LA HISTORIA JAPONESA 27

El zen en la política japonesa y la política en el zen japonés.

EL BUSHIDO Y LAS ARTES MARCIALES 39

La actitud del guerrero profesional • Comercialización de las artes marciales • Organización de la formación del guerrero • El uso de la psicología zen en la educación práctica • Defensa e invulnerabilidad • La medición del tiempo y el éxito • El inicio de la vía.

Págs.

LA VÍA DEL GUERRERO ZEN 67

Teoría y práctica • Habilidad y maestría • Fijación y libertad • Budismo y vida cotidiana • El zen artificial • Autodominio • La ética trascendente • La vida diaria de los guerreros • Confianza y depresión • Conciencia y medición del tiempo • Mente y acción.

ESTRATAGEMAS DEL SAMURAY 111

La ética de la guerra • La vanguardia del momento • Energía, sentimiento y estado de ánimo • La estrategia en las relaciones sociales y profesionales • Apariencia e intención • La oportunidad • El misterio en la estrategia • La fluidez en la vía del guerrero • Primer ataque y segundo ataque • El desarme del adversario • Maneras de vencer.

LAS TREINTA Y SEIS ESTRATEGIAS 139

Fundamentos clásicos de la ciencia del conflicto • Enseñanzas básicas sobre el arte de la guerra.

BUSHIDO Y CRISTIANISMO: UNA ENCRUCIJADA ÉTICA 149

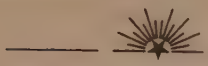
El zen, la sociedad y la moral • El imperialismo seudocristiano y la xenofobia japonesa.

EL FILO ZEN DE LA NAVAJA 185

Ignorancia e información errónea • Esoterismo artificial • La distinción entre el budismo y el bushido • La conexión sintoísta • El militarismo en la psicología y en la sociedad japonesa.

RESUMEN 195

INTRODUCCIÓN



Utiliza la cólera para confundirles y la humildad para que se muestren arrogantes.

Cánsales huyendo e introduce la división entre ellos.

Atácales cuando estén desprevenidos y haz tu movimiento cuando no se lo esperen.

Sé extremadamente sutil, hasta el punto de no tener forma.

Sé completamente misterioso, hasta el punto de ser silencioso.

De esta manera podrás dirigir el destino de tus adversarios.

SUN TZU, *El arte de la guerra**.

DURANTE una de las recientes disputas comerciales entre Estados Unidos y Japón, un prominente crítico se quejaba a un miembro de la Dieta [parlamento japonés] sobre la actitud japonesa hacia las relaciones internacionales. El crítico argüía que, aunque era verdad que las demandas japonesas no eran comprendidas, los japoneses no hacían nada para que lo fuesen. El parlamentario, sonriendo irónicamente, respondió: «*¡Eso* es Japón!»

---

* Sun Tzu, *El arte de la guerra*, publicado en esta misma colección.

Tal vez todo el mundo ha oído hablar del Este misterioso o del enigmático Oriente. Se supone que Japón, por ejemplo, es enigmático, porque las culturas orientales son en sí mismas difíciles de entender para los extraños. Con menos frecuencia se sospecha de la utilización, en su origen deliberada y posteriormente subconsciente, del desconcierto y de la mistificación, como partes integrantes del antiguo arte de la guerra.

Todos los intentos occidentales de aprovecharse de los recursos japoneses, desde su poder económico hasta su budismo zen, han sido impedidos o distorsionados mediante la mistificación y el desconcierto, en todas las ocasiones en que se desconocía la lógica y el método de estas tácticas. La impresión de misterio puede parecer encubrir un secreto, pero el principal secreto podría ser que el misterio mismo es un arma, un arte de la guerra.

El velo del misterio es sólo una de las artes de la guerra que impregna la vida política, social y cultural japonesa. Para los que intentan comprender la mentalidad y la civilización de Japón —y esto puede incluir a cualquiera que esté implicado en el mundo moderno—, no hay modo alguno de pasar por alto las leyes militares y la cultura guerrera que han dominado este país durante muchos siglos, y virtualmente hasta nuestros días. Su civilización ha estado tan impregnada del modo de ser del guerrero, que parte de su mentalidad y de sus maneras han permanecido enraizadas en los estratos más profundos del inconsciente individual y colectivo de esta nación.

La espada es uno de los tres símbolos básicos del sintoísmo, la antigua religión japonesa, y por tanto, de la herencia imperial que emergió tras siglos de guerras tribales y

raciales en el antiguo Japón. La espada se convirtió en el alma de los samuráis, que poco a poco fueron extendiendo su control fuera de sus fronteras y provincias, hasta llegar a convertirse en el poder dominante durante casi ochocientos años.

Incluso en las esferas social y cultural, Japón conserva trazos imborrables del bushido samuray, la manera de ser del guerrero. Y esto es así, no sólo en lo que concierne a la educación y al arte, sino también en lo referente a actitudes y conductas peculiares, que marcan el curso de las relaciones políticas, profesionales y personales. Características conocidas, como la reserva y el misterio del comportamiento protocolario japonés, lo mismo que la humildad y la autosuficiencia, están profundamente enraizadas en las antiguas estrategias del arte tradicional de la guerra. Por esta razón, para entender en profundidad a Japón y a los japoneses, es esencial comprender la cultura de la estrategia cuidadosamente elaborada por el arte japonés de la guerra.

UNA HISTORIA MILITAR DE JAPÓN

LA leyenda de la casa imperial japonesa surgió de dos etapas de conquista armada. La primera supuso el dominio y aniquilación de otras razas que poblaban las islas que luego se convertirían en Japón. La segunda, que parcialmente coincidió con la primera, estuvo marcada por el dominio de unos clanes japoneses sobre otros.

A medida que los primeros japoneses crecían en número y expandían sus territorios, sometían o aniquilaban a las razas minoritarias, al mismo tiempo que luchaban entre sí. Es evidente que hubo varias olas migratorias procedentes del norte de Asia, que tuvieron como consecuencia el aumento de la población que hoy conocemos como japonesa. Las primeras migraciones procedentes del continente y de la península de Corea precedieron a la historia. Las culturas y tecnologías china y coreana mantuvieron el desarrollo de los primeros años de la prehistoria japonesa, y las sucesivas olas migratorias posteriores, estimuladas por las guerras, las conquistas y la construcción del imperio, continuaron enriqueciendo y fortaleciendo a los clanes japoneses dominantes.

Hacia el siglo IV de nuestra era, existían docenas de naciones tribales japonesas que se agrupaban alrededor de poderosos clanes de líderes chamánicos, cazadores y guerreros, artesanos, y agricultores. A medida que la nación japonesa aumentaba, la rivalidad creciente y las migraciones renovadas procedentes del continente produjeron el nacimiento de una poderosa alianza de clanes, que pretendía poner fin a las hostilidades mediante el establecimiento de un estado unificado, basado en el modelo chino. Tras vencer los desafíos directos al estado central, la alianza estableció su clan sacerdotal como casa imperial y organizó jerarquías de nobleza tribal, para acomodar a los líderes tradicionales de los estados-nación independientes dentro de la estructura del régimen unificado propuesto. Se reunieron después las mitologías de las antiguas tribus y se las adaptó para que reflejasen la jerarquía política de los clanes dentro el régimen imperial.

Sin embargó, el nuevo gobierno central era incapaz de ejercer una autoridad absoluta sobre todos los clanes de Japón, especialmente sobre los que se hallaban en áreas remotas. Un documento oficial, redactado más de un siglo después de la fundación del estado imperial, se hace eco del alcance limitado de la autoridad imperial, y de la persistencia de las luchas y conflictos territoriales. El poder militar no estaba monopolizado por el gobierno imperial, como consecuencia del entrenamiento consuetudinario de las tradicionales élites de guerreros tribales; así que poderosos clanes podían conservar una independencia considerable.

Cuando a finales del siglo XVIII se estableció la ca-pital de Japón en Heian, la antigua ciudad de Kioto, la aristocracia cultural se fue separando gradualmente de la aristo-

cracia guerrera. Las familias dirigentes de los poderosos clanes, propietarias de extensos territorios, se agruparon en la capital promoviendo el desarrollo de una animada y romántica cultura urbana. Al mismo tiempo, las familias guerreras fronterizas continuaban expandiendo sus territorios, mientras que las familias guerreras provinciales administraban y gobernaban los extensos territorios de los nobles de la corte.

Tras ser vencidos los demás habitantes de las islas y una vez establecido un estado imperial con su burocracia central, las élites guerreras japonesas mantuvieron su posición en la sociedad detentando cargos, cómo, por ejemplo, los de gobernadores de territorios y administradores de tierras y siervos, cuyos propietarios eran señores absentistas. También continuaron siendo el soporte militar de toda la aristocracia, así cómo de territorios y clanes diversos.

Los conflictos armados volvieron a surgir tras el establecimiento de la jerarquía social y cultural por parte del clan imperial y de sus poderosos aliados. Las guerras de clanes eran especialmente exacerbadas por la presión territorial, originada por la práctica de la poligamia entre las clases elevadas y las desigualdades sociales cimentadas por las costumbres hereditarias.

Con el tiempo, la familia imperial llegó a ser dominada por el poderoso clan Fujiwara, de dónde salían las principales esposas de los emperadores. La familia imperial también estaba dividida entre sí cómo consecuencia de los diversos linajes generacionales y, frecuentemente, emperadores retirados ejercían más poder desde sus retiros budistas que los mismos emperadores reinantes desde sus cortes. A través de sus amplias conexiones con todos los rangos de la nobleza,

algunos monasterios budistas se convirtieron también en poderosos terratenientes, llegando a formar miniestados completos, que poseían sus propios siervos, industrias, bancos, gobiernos y fuerzas armadas.

La división interna del poder y la ausencia de una fuerte dirección central fomentaron la lucha entre intereses regionales, que se intensificaron a lo largó de los siglos X y XI. Las élites guerreras de las provincias aumentaron poco a poco sus demandas, hasta llegar a controlar las rentas de la tierra, restando poder y riqueza de las manos de los aristócratas de la corte, que eran los que poseían los títulos legales de propiedad de la misma. Este movimiento político también alentó a los guerreros a luchar entre sí.

Hacia el año 1100, la mayor parte de Japón, excepto el área cercana a Heia/Kioto, estaba bajo control militar local, y el siglo XII fue testigo de una guerra civil prácticamente permanente. En el año 1185, el clan guerrero más poderoso estableció un gobierno militar centralizado, siendo el primero de los tres regímenes que dominaron la sociedad, la política y la cultura japonesas durante los siglos posteriores.

La fuerte presencia militar que marca la historia interna de Japón ha imprimido ciertos elementos del genio guerrero en importantes áreas del pensamiento y de la sociedad japonesa, trascendiendo ampliamente el contexto original del arte de la guerra. Durante cientos de años los samuráis no sólo eran dueños del destino político de la nación, sino que también fueron considerados como líderes de la conciencia popular. La moral y el espíritu del guerrero eran tan importantes por su poder material como por su influencia social.

Durante los siglos que siguieron a la importación de la cultura china de la dinastía Tang, la casa imperial japonesa y las familias nobles de su corte habían mantenido extensas propiedades de tierra en todo Japón, para satisfacer sus propias ambiciones personales, viviendo al mismo tiempo una vida de lujo en la capital imperial y sus alrededores.

Los guerreros de las clases altas, que administraban y gobernaban las propiedades de los aristócratas, aumentaron gradualmente sus propias demandas de compensaciones por los servicios prestados, y, durante siglos, importantes extensiones de tierra y los derechos sobre ella pasaron a manos de los samuráis. Hacia finales del siglo XII, se reconoció oficialmente un departamento central de asuntos internos del sogún, o generalísimo, y se estableció un paragobierno militar con su propia capital en el este de Japón.

Durante el siglo XIII, los nuevos líderes samuráis de Japón miraban de nuevo a China como fuente de inspiración. Por entonces, el budismo zen y el neoconfucianismo, ya bien establecidos en China como sistemas dominantes de pensamiento, atrajeron la atención de los japoneses. Tanto las autoridades militares centrales como locales patrocinaban a maestros zen procedentes de China, al igual que a peregrinos japoneses que habían estudiado zen allí, y a emigrantes chinos que estaban huyendo de la invasión de los conquistadores mongoles. Este mecenazgo anunciaba una nueva época en la civilización japonesa, en la que los guerreros sustituían a la vieja aristocracia en el liderazgo político y cultural. Durante los siglos sucesivos, algunos aspectos del zen y del neoconfucianismo fueron adoptados por los samuráis, influyendo en el desarrollo del bushido y de la ética japoneses.

Casi a finales del siglo XIII, los gobernantes mongoles de China hicieron dos intentos para invadir Japón. Olvidando momentáneamente sus permanentes disputas sobre sus propios feudos militares, los guerreros japoneses rechazaron una de las flotas de invasores. La otra flota fue destruida por una tormenta, a la cual se atribuyó haber sido un *camicace*, o «viento divino», que se cree que protege la tierra sagrada de Japón. Estos acontecimientos dejaron una huella profunda en las mentes de los samuráis, pero también perturbaron el orden militar. Al igual que en el antiguo Japón tribal, en el Japón feudal la recompensa tradicional de la victoria en la guerra era la tierra conquistada; pero la derrota de los mongoles no trajo consigo ningún nuevo territorio con el que recompensar los servicios de los guerreros japoneses.

El descontento resultante exacerbó las fricciones inherentes al sistema militar feudal, y llevó finalmente al derrocamiento de la dinastía reinante de los sogunes en el siglo XIV. Fue reemplazada por un nuevo sogunado, establecido en Kioto, la capital imperial, por otro nuevo clan de samuráis y sus aliados. Aunque nunca fue tan poderoso política y militarmente como el primero, el nuevo sogunado fue más lejos que sus predecesores en el mecenazgo del budismo zen y de las artes asociadas al zen. A petición de uno de los principales maestros zen, el sogún de Kioto también renovó sus contactos con China.

No obstante, la fragmentación política de la época continuó alimentando el conflicto entre los distintos feudos. La debilidad de los señores feudales y las ambiciones de los vasallos encendían continuas guerras entre las distintas jerarquías de samuráis. El último tercio del siglo XV y la

mayor parte del siglo XVI fueron testigos de una guerra civil prácticamente permanente. Los historiadores japoneses describen la vida de los guerreros de aquellos tiempos con la frase *ge koku jo,* «los de abajo vencen a los de arriba», ya que dinastías y alianzas establecidas desde hacia tiempo eran atacadas y destronadas por samuráis hambrientos, pertenecientes a los rangos inferiores de las castas militares.

A pesar de la turbulencia de este periodo, conocido como la era de los Estados en Guerra, el comercio exterior continuó, gracias a la iniciativa de diversos feudos que fueron capaces de participar en el mismo. A lo largo de los prolongados estados de guerra y de los gobiernos militares, los japoneses desarrollaron lo que se consideró la mejor artesanía de espadas de toda Asia, exportando grandes cantidades de excelentes hojas aceradas a la dinastía Ming en China, que también estaba enredada en guerras. Los filibusteros y piratas japoneses *(wako)* infestaban la costa china y del sudeste asiático, y colonias japonesas se establecían a lo largo de las principales rutas comerciales en esta zona.

Fue casi al final de la era de los Estados en Guerra cuando los primeros europeos llegaron a Japón, en un momento en que tanto europeos como japoneses se encontraban ante nuevos umbrales de su historia. El poderoso señor de la guerra Oda Nobunaga vio rápidamente las ventajas políticas y militares de acoger el cristianismo y la tecnología occidental. Promoviendo implacables guerras contra sus rivales, incluidas las poderosas sectas budistas Tendai, Nichiren y Shinshu, Oda reunificó casi todo el Japón políticamente fragmentado del siglo XVI.

Tras el asesinato de Oda por uno de sus socios, su anterior aliado Toyotomi Hideyoshi se apoderó de sus territo-

rios e intentó extender su propio control todavía más lejos. Dominando ya en parte la tecnología de las armas occidentales, Hideyoshi se distanció de los europeos y emprendió sus propias hazañas imperiales. Después de haber consolidado su poder en Japón hasta un punto que juzgó suficiente para sus propósitos, Hideyoshi intentó conquistar Corea y Filipinas. No tuvo ningún éxito en estas aventuras, y su sucesor político-militar Tokugawa Ieyasu rechazó al final el colonialismo junto con el resto de la cultura occidental, excluyendo virtualmente todas sus ideas y prácticas en el terreno religioso, social, tecnológico, político y económico.

La política aislacionista iniciada por Tokugawa Ieyasu iba a mantenerse dos siglos y medio, teniendo profundas implicaciones para el desarrollo del Japón a todos los niveles, desde su estructura social interna hasta sus relaciones internacionales. Siglos de libre intercambio con Occidente a partir del siglo XVI hubieran producido no sólo un Japón diferente, sino todo un Este asiático distinto. En el contexto de la historia militar, si Hideyoshi hubiera colaborado activamente con los colonialistas europeos, hubiera aumentado la eficacia de sus correrías en el continente asiático. El factor principal que había impedido a Japón convertirse en un gran poder colonial en Asia durante los dos siglos anteriores a la llegada de los europeos parece haber sido su propia desunión interna.

Hace cuatro siglos, durante el periodo de reunificación bajo Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Ieyasu, un Japón aliado con uno o más poderes europeos, habría sido capaz de interactuar con Asia (y también con Europa) en términos muy diferentes de los de una nación aislada y tec-

nológicamente atrasada. A su vez, esto habría afectado el desarrollo del imperio moscovita durante los siglos XV y XVI, cambiando la faz de Eurasia.

El encierro aislacionista de Japón a principios del siglo XVII no parece haber sido motivado por el simple hecho insular, una falta de visión o el fracaso de sus aventuras en Asia Mayor. Los japoneses no estaban seguros de poder detener la agresividad de las potencias occidentales, de las que se pensaba que querían su territorio y riquezas. Desde esta perspectiva, el gobierno japonés parece haber querido enfrentar la eventualidad de dirigir el conflicto con Occidente, así como la posibilidad de ver a sus diferentes naciones enfrentadas entre sí, luchando por el botín de guerra en territorio japonés.

Desde un punto de vista estratégico, los guerreros japoneses hubieran podido proteger Japón, manteniendo a los aliados europeos ocupados en China y el resto de Asia, pero las potencias europeas parecían querer extenderse por todas partes, y Tokugawa Ieyasu debió pensar que eran incontenibles.

Japón salió finalmente del aislamiento tras doscientos cincuenta años de introversión y la inexora-ble insistencia de los americanos, que querían comerciar y que parecían dispuestos a abrirse camino a la fuerza en caso de necesidad. Después de una breve luna de miel con la civilización occidental, un periodo de miseria para algunos japoneses y de oportunidades para otros, a medida que la estructura social se adaptaba a sí misma a un nuevo entorno, los militares reafirmaron su control y empezaron a imitar de nuevo el imperialismo occidental, lo mismo que había hecho Hideyoshi tres siglos antes.

En 1894-1895 Japón estuvo en guerra contra China, usurpando Taiwán, la isla de Pescadores y la península Liaodong de Manchuria. Estas acciones levantaron algunas críticas, y un consenso entre las potencias occidentales obligó a Japón a devolver la concesión de Liaodong. Varias décadas después, durante los años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial, escritores y oradores políticos japoneses todavía lanzaban diatribas contra ese insulto. Pensaban que Japón había sido excluido de manera arbitraria del estilo de vida contemporáneo al que los occidentales les habían apremiado previamente; un estilo que en aquel tiempo incluía evidentemente, a nivel de la política internacional, la carrera por el poder sobre la vieja Asia.

En 1902 Japón estableció una alianza con Gran Bretaña que aumentaba su prestigio en Occidente. Este prestigio creció de manera espectacular cuando Japón derrotó a Rusia en la guerra de 1904-1905. Durante algún tiempo, Europa Occidental había estado preocupada de Rusia, como competidora potencial en la lucha por la influencia y las concesiones en Asia Central, Sudeste asiático y Extremo Oriente, desde Turquía y Armenia, hasta Afganistán, India y el Tíbet.

Aunque satisfecho de ver derrotada a Rusia, Occidente no podía intervenir, ya que se preguntaba sin Japón no sería un rival aún más peligroso, si continuaba desarrollando sus capacidades militares con tanta velocidad. El presidente americano Theodore Roosevelt intervino para negociar un final rápido a la guerra ruso-japonesa, y Japón fue reconocido en ese momento como un poder mundial. Hacia 1910, ya había sido capaz de anexionar Corea.

En 1914 Japón declaró oficialmente la guerra a Alemania e invadió una posesión alemana en el nordeste de China. Al año siguiente, Japón presentaba una lista de veintiuna demandas al gobierno chino, entre las que se encontraban: quedarse con la posesión alemana; que Manchuria y Mongolia se reservasen para la colonización y explotación de recursos por parte de Japón; controlar las principales minas de carbón chinas; que no se cediese más territorios a otras potencias, y dirigir la política militar, comercial y financiera china.

La crudeza de estas demandas es en sí misma una descripción elocuente de las condiciones de ese periodo. Las otras potencias mundiales frustraron el intento japonés de controlar la política de China, pero ésta aceptó el resto de las exigencias. En 1917, Japón aumentó todavía sus pretensiones y consiguió un segundo acuerdo al año siguiente. Al finalizar la Primera Guerra Mundial, y mediante un acuerdo secreto con los aliados, se le concedieron las posesiones alemanas del nordeste de China.

Después de la guerra, el expansionismo japonés utilizó durante un tiempo los canales económicos y diplomáticos, abandonando la vía militar. En 1922 fueron expulsadas de Siberia las tropas de ocupación japonesa, que habían permanecido allí desde 1918. En 1923, un terremoto terriblemente destructivo en la zona de la capital hizo estragos en la economía, ya seriamente debilitada por la desviación del dinero fácil, de la producción nacional hacia las importaciones extranjeras. El crecimiento de la vida de la ciudad con este primer estallido de consumismo aumentó todavía más con la afluencia de masas de campesinos sin derechos, que ya no podían pagar las exorbitantes rentas de las tierras.

El pánico de 1929 y la Gran Depresión cayeron sobre un Japón inestable con una fuerza devastadora. Las ciudades estaban llenas de refugiados sin trabajo que huían de la pobreza rural, mientras que las mentes de la gente estaban divididas entre sus ideales tradicionales de frugalidad y la insistencia sobre el consumo y la competitividad propias de la influencia occidental; en esos momentos, parte del pensamiento político y militar japonés regresó de nuevo al expansionismo, al nacionalismo y a la disciplina rígida.

El expansionismo se enfocaba como un medio de aligerar la presión económica y social producida por el aumento de desempleados. El nacionalismo se veía como un remedio frente a la fascinación enfermiza por las cosas occidentales; fascinación que ya se había comprobado que causaba problemas económicos dentro del marco del sistema vigente. También se utilizó una forma reforzada de nacionalismo seudosintoísta, como justificación de la expansión colonial japonesa. La disciplina rígida, que básicamente era una forma civil de militarismo disfrazada a veces de zen o de artes marciales zen, sirvió como método de contrarrestar la influencia del libertinaje democrático occidental, que los pensadores reaccionarios también consideraban una amenaza directa a la estructura social y económica de la sociedad japonesa.

En 1931 una facción militar japonesa desesperada provocó un incidente en Manchuria, y Japón ocupó rápidamente ese territorio como «respuesta» al incidente. Separando Manchuria de China, Japón estableció el Estado marioneta de Manchukuo. Éste se convirtió en la principal posición de vanguardia de la visión a largo plazo de Japón sobre un continente asiático unido bajo su liderazgo.

Continuando su penetración en el norte de China a mediados de 1930, Japón se convirtió en un Estado-policía en el interior y en un agresivo poder colonial en el exterior.

Finalmente, acorralado por los intentos británico y americano de restringir la adquisición de materiales industriales básicos para proseguir su expansión militar, Japón cometió el error fatal de atacar a todos sus adversarios a la vez. Este mismo paso en falso, directamente contrario a los principios clásicos del arte de la guerra, demostró haber sido fatal también para Alemania, su aliado, que en ese momento tenía las armas más avanzadas del mundo y habría podido devorar toda Europa si no se hubiera precipitado a invadir la Unión soviética.

Después de su rendición incondicional a los aliados en 1945, Japón fue obligado a entregar los resultados de sus horribles experimentos, realizados en Manchuria, sobre las armas químicas y bacteriológicas, así como a renunciar para siempre a la guerra mediante una ley constitucional. Al mismo tiempo, el emperador japonés tuvo que rehusar su divinidad, desmantelándose así la estructura del sintoísmo. Sin embargo, y a pesar de todos estos hechos, durante la guerra de Corea, Japón mantuvo su fuerza militar, y reconstruyó su potencial industrial armamentista con el visto bueno de sus antiguos enemigos.

Pero aunque el imperio había sido desmembrado y su amenaza imperialista parecía haber sido eliminada por la aplastante derrota de 1945, no habían sido suprimidos en absoluto los sentimientos raciales que subyacen en el racismo japonés. Todavía en 1960, un libro, que trataba aparentemente de zen y sintoísmo decía que Japón tenía la misión divina de dirigir al mundo, y la prensa popular de

1980 ha revivido de vez en cuando la polémica sobre si la nación se rindió realmente, y si el emperador renunció o no verdaderamente a su divinidad.

En la actualidad, Japón se está aproximando rápidamente a una superioridad global en materia tecnológica con aplicaciones militares. Dando por sentado que, por alguna razón, Japón va a identificar para siempre sus propios intereses con los de sus aliados actuales, recientemente la Unión Soviética ha aumentado sus presiones para que Japón disminuya el poder de su economía invirtiendo más en armamentos. Considerando la mala voluntad hacia Estados Unidos que este tipo de presiones alimentan en la conciencia japonesa, es dudosa la prudencia de esta política, en momentos en que Estados Unidos corre el riesgo de depender de la tecnología japonesa, incluso para su propia defensa nacional.

Otras naciones asiáticas, que sufrieron el militarismo japonés a principios de este siglo, son ciertamente conscientes de los peligros de su posible resurgimiento, y han expresado su alarma ante los signos de ultranacionalismo que se perciben actualmente en las actividades diplomáticas, económicas, educativas y militares de Japón. A este respecto, las naciones occidentales, y Estados Unidos en particular, son consideradas demasiado arrogantes o demasiado ingenuas como para darse plenamente cuenta de que el intento de resolver los problemas económicos expandiendo la industria armamentística conlleva peligros que la historia ha demostrado caer a largo plazo fuera del control de la sola diplomacia.

EL ZEN EN LA HISTORIA JAPONESA

LA política y la religión han estado íntimamente conectadas a lo largo de la mayor parte de la historia japonesa. El zen es una de las ramas del budismo japonés que surgió paralelamente al declive de la aristocracia cortesana y al establecimiento de una estructura de poder centralizado por la elite militar. Era la única de estas ramas que había sido importada recientemente de China, lo cual le daba más prestigio todavía a los ojos de los samuráis que se adherían a ella.

El zen fue promovido por los primeros sogunes, en parte, como una estratagema para fomentar una revolución cultural que fortaleciera el prestigio y la legitimidad de los guerreros como líderes seculares. Por ello, llegó a ser asociado con la clase militar y a llamarse, incluso, la religión de los samuráis.

El zen, sin embargo, no era la única secta del budismo que atraía afiliados entre la casta de los guerreros profesionales, y éstos no tenían en absoluto más éxito en el dominio del zen que cualquier otra clase social. No obstante, quedan aparentemente huellas imborrables de la influencia militarista en el zen japonés, lo mismo que influencias zen

en el espíritu militar de Japón. Con el tiempo se hizo difícil separar las dos direcciones de influencia recíproca, ya que ambas afectaron la vida política y cultural de la nación.

El recién introducido zen chino llevó el neoconfucianismo a Japón, junto con sus propias enseñanzas específicas. El neoconfucianismo, una combinación del antiguo idealismo social confuciano y del misticismo budista, fue utilizado por los primeros maestros zen en su intento de imbuir valores humanísticos en la mentalidad de la nueva elite guerrera.

Al principio, el zen originó una fuerte aspiración hacia la espiritualidad pura, y el movimiento de los guerreros de dirigir el zen hacia sus propios fines no parece haberse producido hasta después de varias generaciones. Desde el periodo del segundo sogunado, no obstante, puede distinguirse entre el zen del espíritu y el zen del poder. La división entre la iglesia politizada zen y el zen espiritual se acentuó durante la Edad Media, hasta casi desaparecer este último hacia el periodo de fundación del tercer sogunado a principios del siglo XVII.

El zen y las demás nuevas escuelas del budismo japonés que surgieron hacia finales del siglo XII y principios del XIII, vieron facilitada su labor por el ocaso de la aristocracia cortesana, que había protegido a las iglesias establecidas, y por el deterioro de la casta sacerdotal budista. Los primeros maestros zen eran monjes eruditos de las escuelas clásicas, que se habían rebelado contra el materialismo y la politización del budismo eclesial y que habían sido incapaces de encontrar soluciones prácticas dentro de las normas de estudio establecidas.

Algunos de estos monjes fueron a China en búsqueda de respuestas, y encontraron el chan (zen), una forma de

budismo distinto del que se conocía normalmente en Japón por aquellos tiempos. Aunque el chan había florecido siglos antes, cuando grupos de peregrinos japoneses habían ido a China en búsqueda de conocimientos para el desarrollo de la civilización de su país, en aquellos momentos no repararon en casi ninguna de las escuelas chan. Sin embargo, hacia el siglo XIII, el budismo chan había penetrado en la estructura de la civilización china tan profundamente, y sus maestros y escuelas habían alcanzado tal prestigio a lo largo de cientos de años de trabajo continuo, que ya entonces era la forma predominante de budismo en China.

No obstante, sus principales maestros consideraban que el budismo zen chino estaba en un estado moribundo, cuando los japoneses empezaron a importarlo por primera vez. Con seiscientos años de antigüedad por aquel entonces, el budismo chan sufría los achaques de institucionalización que se producen normalmente cuando surgen sentimientos de propiedad respecto a una religión u organización. También sufría una involución paralela en sus métodos, a causa de un creciente proceso de complejidad y formalismo que viciaban su eficacia.

Los primeros peregrinos japoneses zen ya eran eruditos en la teoría budista clásica, y habían sido testigos personales de la decadencia institucional de sus propias iglesias, en sus formas más extremas. Estos factores les ayudaron sin duda alguna en sus estudios de zen en China, y la mayoría volvió a Japón al cabo de cinco o seis años. Puesto que China misma era un Estado en plena fermentación, los peregrinos japoneses no podían viajar extensamente y por ello no conocieron a muchos de los maestros zen chinos. Por otra parte, el movimiento zen japonés también fue fer-

tilizado por los monjes chinos que buscaban re-fugio político del régimen mongol de la dinastía Yuan.

Según los historiadores, al menos veintisiete escuelas zen se instalaron en el Japón medieval, estando la mayoría de ellas afiliadas a la secta Rinzai (en chino Lin-chi o Linji). Los estudiantes zen no estaban vinculados a ninguna escuela y normalmente estudiaban en más de una. Esto diluía sus identidades como escuelas separadas, y sólo algunas de las ramas zen continuaron existiendo más de tres o cuatro generaciones después de su trasplante a Japón.

El segundo sogunado, que sustituyó al primero en el siglo XIV, apoyó el budismo zen en la zona de Kioto, utilizándolo no sólo con propósitos religiosos, sino también como base de aprendizaje y de cultura. En este periodo se desarrollaron y perfeccionaron las artes zen de la erudición, la poesía, la pintura, los rituales y el diseño del entorno. El sogunado de Kioto también volvió a abrir las comunicaciones con China por sugerencia de uno de los principales maestros zen de los primeros tiempos.

Durante este periodo era tan fuerte el interés por la cultura china que grupos de hasta cincuenta peregrinos japoneses iban de visita a monasterios chinos. La influencia manifiesta del zen en la cultura japonesa había alcanzado su cenit. El gobierno estableció una jerarquía paralela de monasterios zen de elite, dirigidos por los establecidos cerca de las dos sedes del primer y segundo sogunado, Kamakura y Kioto, respectivamente. La educación liberal de los samuráis de clase alta fue confiada, en gran parte, a los eruditos monjes zen de la capital.

Estas escuelas eran especialmente famosas por su poesía, arte y conocimientos seculares, pero la sociedad monástica

de elite, al servicio de las clases altas, llegó a ser considerada decadente y espiritualmente nula respecto a la iluminación zen original. Los seguidores del zen espiritual tendían a evitar los monasterios prestigiosos, prefiriendo buscar modestos maestros en las provincias. En las generaciones posteriores, los practicantes de zen no aportaron mucho a la poesía de las instituciones zen de elite conocidas como Gozan o «Cinco Montañas». La tradición secular de la poesía y erudición de «Cinco Montañas» fue continuada por especialistas neoconfucianos, que posteriormente rompieron con las iglesias zen, aunque la tradición poética zen para usos prácticos más que decorativos fue renovada en un resurgimiento posterior.

A finales del siglo XV, el zen se había prácticamente extinguido en su aspecto espiritual, aunque no social ni políticamente, a causa de la corrupción de sus instituciones. Un monje excepcional de este siglo, el popularmente apreciado Ikkyu, escribía que todas las escuelas zen habían perdido su transmisión y eran simples nombres sin realidad detrás. Considerado como uno de los mayores maestros zen japoneses de la historia, Ikkyu fue un crítico incisivo con un irreprimible sentido del humor. Sus escritos, redactados en lenguaje común, forjaron un vínculo con la cultura popular, y él se convirtió más tarde en una figura folclórica, protagonista de numerosas relatos llenos de humor y de sabiduría.

Ikkyu era famoso por llevar siempre consigo una espada de madera, diciendo que el zen de la época ni siquiera tenía la «espada exterminadora» de la visión penetrante, y se había quedado sólo con la «espada dadora-de-vida» de la compasión objetiva. También se dice que había destruido

su *inka shomei,* un testamento tradicional de aprobación dado por su maestro zen. Según una de las versiones, Ikkyu destruyó dos veces dicho documento, diciendo que había perdido su significado en el entorno contemporáneo, con la desaparición de la iluminación zen y la proliferación de los sacerdotes corruptos. También escribió que la gente había ido antes a los monasterios para buscar la iluminación, pero que ahora los dejaban justamente para encontrarla.

Es difícil descubrir muchas huellas de los trabajos de los auténticos maestros zen del siglo XVI; sólo se conservan de éstos algunos fragmentos y algunas anécdotas. Los monjes intelectuales de la capital se dedicaban al arte, la literatura, la educación y la política, pero la práctica zen se había vuelto tan ritual que sólo algunos de ellos alcanzaban la iluminación. Con excepción de las actividades de un relativo pequeño número de practicantes fuera de los grandes monasterios, el budismo zen se había convertido en gran medida en un movimiento cultural.

El estado del budismo zen cambió radicalmente en el siglo XVII, con el rechazo del zen cultural e intelectual de la Edad Media y el establecimiento de nuevas y pujantes escuelas para la enseñanza del zen. Al terminar las guerras civiles, se estableció en todo el Japón la Paz Tokugawa, facilitando a los estudiantes su peregrinación para recoger las tradiciones desperdigadas de la práctica medieval del zen. También hubo un movimiento para vivificar el estudio de los clásicos chan chinos, paralelo al de abstraer la esencia de la práctica zen para su popularización. En muchos casos, los mismos maestros zen participaban en los dos movimientos. Estos maestros zen, que en su mayoría evitaban todavía los

establecimientos monásticos de elite, corrompidos hacía tiempo, lograron producir un gran renacimiento del budismo zen.

Este renacimiento alcanzó su apogeo hacia mediados del siglo XVIII, aunque volvió a estancarse posteriormente. Uno de los obstáculos para el desarrollo ulterior del zen fue la política gubernamental, que instituyó algunas medidas para circunscribir rigurosamente las actividades e influencia del budismo. Todos los monasterios, conventos y templos, incluso los que se encontraban en las más remotas provincias, fueron incorporados a una jerarquía bajo la autoridad de uno de los monasterios centrales de elite, y éstos a su vez fueron colocados bajo el gobierno militar.

Los templos de provincias fueron también incorporados directamente a la burocracia gubernamental, prestando las funciones de las actuales sedes municipales y registros civiles. Muchos templos locales también dirigieron escuelas primarias, pero el plan de estudios se limitaba a la versión de neoconfucianismo sancionada por el gobierno. A los seglares se les prohibió la enseñanza del budismo, aunque fueran reconocidos aptos para ello por las mismas autoridades zen. Se obligó a cada secta budista a someter una lista de doctrinas, que fueron declaradas como dogmas por el Estado; a partir de ese momento estaba prohibido hacer innovaciones.

El budismo había sido considerado siempre como una especie de amenaza para el Estado, cuando no formaba parte del propio mecanismo estatal de autoridad. El intento de Tokugawa de fosilizar prematuramente el budismo y de reducir su poder se inició en el siglo XVII, paralelamente al renacimiento mismo del zen. Esta amenaza externa a su

vida espiritual se cumplió en el siglo XVIII con el apego a las formas religiosas.

Según la doctrina especializada zen, los síntomas característicos del apego a las formas incluyen la fascinación por los fenómenos secundarios y la incapacidad para acceder a la fuente de la creatividad. Se considera este apego como un hábito de la mente que actúa a niveles individuales y colectivos de la historia humana y que debe ser trascendido una y otra vez por cada generación. De nuevo se producía una involución, en la medida en que el zen se había vuelto complicado, desfasado y artificial, en sus sucesivos intentos de exprimir a generación tras generación en búsqueda de inspiración a partir de doctrinas y sistemas limitados. Los estudios oficiales se convirtieron en una caricatura de las flexibles y originales enseñanzas zen que habían iniciado su renacimiento en el siglo XVII.

A mediados del siglo XIX, al ser reemplazado el tercer sogunado por el régimen imperial, y con el final del aislamiento radical del último Japón feudal, el budismo zen fue sometido a nuevas presiones. Desde dentro del país, se le atacó como religión extranjera al establecerse el Estado sintoísta encabezado por el emperador. Esta tendencia antiextranjera y antibudista estaba respaldada por extremistas de un movimiento intelectual xenófobo llamado Estudios Patrióticos (Kokugaku), que había surgido en el siglo anterior y que ya había alcanzado un gran prestigio. Muchos templos budistas fueron confiscados y convertidos en templos sintoístas.

Desde el exterior, el budismo era amenazado por las agresivas misiones cristianas, que intentaban unir el conocimiento técnico occidental —buscado ávidamente por los

japoneses en este periodo— con el cristianismo tal como se entendía en Occidente. Dado que parte del método de las misiones cristianas consistía en criticar y refutar las religiones locales que esperaban suplantar, gran parte de los estudios occidentales sobre el budismo empezaron desde esta perspectiva y fueron moldeados por este objetivo.

Los budistas japoneses reaccionaron frente a las polémicas europeas de diferentes maneras. Algunos se sumergieron aún más en las escrituras y en los clásicos budistas para defenderse de las calumnias occidentales. Otros se convirtieron en yoguis fanáticos, rígidos practicantes de sus doctrinas, o consumados maestros de las artes marciales. Sin embargo, otros imitaron los métodos de los estudiosos occidentales e intentaron aplicarlos al estudio de sus propios clásicos y de su propia historia, convirtiéndose en profesionales universitarios y en intelectuales según los modelos europeos.

Todavía existen hoy día en Japón huellas de estas tendencias, pero las formas de zen y budismo yóguicas, rituales y marciales, tienden a atraer más el interés general que los estudios universitarios tradicionales o los estudios occidentalizados. Tras la caída del último sogunado y el final del budismo tutelado por el Estado, el zen recibió una atención creciente hasta llegar a ser objeto del entusiasmo y apoyo populares. Uno de los pioneros de este movimiento fue un extraordinario monje zen llamado Nantembo (1839-1925), que había crecido en el Japón feudal y que atrajo posteriormente a muchos seguidores entre la aristocracia y la elite militar.

Nantembo sacudió el mundo del zen Rinzai con sus explosivos ataques al sacerdocio hereditario, luchando para

que sus maestros fueran reconocidos por un sistema objetivo y universal de calificación. Al no lograr convencer a las autoridades para establecer dicho sistema, Nantembo llegaría a perder la esperanza de reformar el zen monástico. Por considerar política y moralmente corrupto este zen establecido, dedicó su tiempo a desarrollar el zen laico, y llegó a producir una ola de entusiasmo, introduciendo una técnica especial para alcanzar rápidamente la concentración y el éxtasis. Sus retiros de meditación intensiva se hicieron populares entre la elite social, cuyas familias habían sido tradicionalmente patrocinadoras del zen Rinzai o habían estado en contacto con las artes clásicas, que en otros tiempos eran cultivadas por esta secta.

Aunque sólo unos pocos discípulos de este maestro zen aprendieron su enseñanza completa, tenía miles de seguidores laicos, y su influencia se expandió ampliamente a través de una extensa correspondencia, de entrevistas personales, y de reuniones para revivir el zen, a las que la gente acudía para practicar ejercicios de concentración intensiva, puntuados por encuentros tumultuosos con el maestro. El mismo Nantembo afirmaba que seiscientas personas habían alcanzado bajo su dirección la experiencia de una fase elemental del zen; entre ellas se encontraban personalidades relevantes de la sociedad civil y militar.

Como la técnica intensiva de Nantembo, tal como la empleaba en sus programas de choque, fue difundida después fuera del contexto de toda su enseñanza, nunca se advirtieron los peligros inherentes a dicho método entre los entusiastas del zen de las siguientes generaciones. La ferocidad militante del estilo de entrenamiento utilizado por Nantembo y otros viejos monjes zen, que había sido crea-

do en los tiempos feudales, fue absorbida no sólo por las fuerzas militares y policiales a través de las escuelas de las artes marciales duras en las que se formaban, sino también por la sociedad civil a través de los métodos *jigoku* («infierno») utilizados para formar a los estudiantes y a los empleados de las grandes empresas.

Los métodos de Nantembo se extendieron a través de uno de sus primeros discípulos, un seglar al que reconoció que había pasado por toda su enseñanza, pero que abandonó al maestro más tarde, diciendo que éste «no tenía ojos». Aunque esta expresión se refiere a la ceguera o a la ignorancia, puede tener varios significados. A veces se refiere a la ignorancia ingenua en el sentido de falta de conciencia. También puede hacer referencia a la ignorancia cultivada, como la que se produce mediante la fijación en postes totémicos.

El término también describe una especie de «enfermedad zen», producida por permitirse una excesiva concentración en una de las formas de meditación para detener la mente. En el nivel más sutil, esta expresión significa que el maestro zen en cuestión está absorbido en el estado de nirvana. A este respecto, es interesante señalar que Nantembo fue uno de los raros maestros zen cuyo funeral se celebró antes de su muerte, con una antigua ceremonia realizada para ciertos guerreros, sacerdotes y sacrificios humanos.

El significado del abandono de Nantembo por parte de este discípulo reconocido y de su pase a otro maestro depende de la intención de su afirmación de que aquél no tenía ojos. Con independencia de cómo se interprete este asunto, está claro que ese antiguo discípulo aportó al menos parte de la técnica de Nantembo a su nueva escue-

la, a través de la cual se difundió, especialmente entre los practicantes de zen.

Algunos especialistas en zen también han utilizado esta clase de método intentando popularizar el zen en Occidente, bajo el pretexto de que la rapidez y espectacularidad de sus efectos iniciales interesarían e inspirarían más a los occidentales, no acostumbrados a impresiones más sutiles. Ciertas imitaciones de esta clase de técnica también se han desarrollado por todas partes en la cultura moderna occidental, a través de la interacción con la influencia de una cultura zen japonesa diluida, aunque todavía perceptible.

Los efectos colaterales de sobrestimar y abusar de los métodos superintensivos aparecieron después en otras generaciones, y siguen siendo hoy día una de las cuestiones a las que se enfrentan las modernas escuelas de zen y los sistemas de formación de los movimientos sobre los que éstas han influido. También han aparecido en Occidente técnicas paralelas y derivadas, patrocinadas por organizaciones occidentales y japonesas, y utilizadas tanto en el contexto religioso como secular. Estas reliquias del estilo marcial y feudal del zen están tan íntimamente conectadas con el estilo *gigoku* («infierno») del entrenamiento del ciudadano-soldado japonés, que sus antecedentes en el bushido tienen que ser examinados objetivamente en cualquier estudio pragmático que confronte las culturas japonesa y occidental, ya sea en el terreno religioso, educativo o industrial.

EL BUSHIDO Y LAS ARTES MARCIALES

EN su famoso *Libro de los cinco anillos* *, el espadachín Miyamoto Musashi introduce el tema del arte de la guerra como una de las diversas Vías tradicionales de la cultura japonesa, que los líderes políticos debían estudiar y practicar, lo mismo que los guerreros profesionales.

> Las artes de la guerra constituyen la ciencia de los expertos militares. Los líderes en particular practican estas artes, y los soldados deberían conocer también esta ciencia. En estos días no hay guerreros con una comprensión correcta de la ciencia de las artes marciales.

Poco antes del nacimiento de Musashi, Japón había sido más o menos reunificado tras un siglo de guerras civiles. Su época estuvo altamente militarizada y fue marcada por conflictos armados internos y externos. Él murió poco después del aniquilamiento definitivo de la oposición al nuevo sogunado, establecido cuando él vivía. Habiendo escrito su tratado clásico de estrategia casi al final de su vida,

---

* Miyamoto Musashi, *El libro de los cinco anillos*, publicado en esta misma colección en 1996.

Musashi afirmaba que ningún guerrero coetáneo entendía realmente las artes marciales; no está claro si él atribuía este decaimiento de la tradición a las condiciones de guerra o a las de paz.

Sin embargo, es evidente que Musashi consideraba la vía del guerrero como una llamada especial. Como en cualquier otra vía, la maestría dependía en gran medida de la afinidad del practicante con el sendero elegido. Musashi compara el arte de la guerra con otras artes, como una especialización que exige su propia disposición peculiar.

> Las personas practican las vías por las que sienten inclinación, desarrollando preferencias individuales. El budismo es una vía para ayudar a la gente, el confucianismo es una vía de civilización, y la curación una vía de remediar la enfermedad. Los poetas enseñan el camino de la poesía, otros toman el de predecir la fortuna, el tiro al arco o las artesanías. Pocos son los que aprecian el arte de la guerra.

La afirmación de Musashi de que poca gente apreciaba las artes marciales contrasta vivamente con su actual popularidad, tanto en Asia como en Occidente. En los tiempos de Musashi, sin embargo, la vía del guerrero no era un pasatiempo sino un estilo total de vida, que implicaba peligros y rigores que habrían de desaparecer muy pronto, incluso en el mundo de los samuráis japoneses.

Una de las características que el método de Musashi tenía en común con los conceptos clásicos de la filosofía china sobre la condición del guerrero, era su insistencia en la combinación equilibrada del aprendizaje práctico de las artes culturales con el de las artes marciales: «Ante

todo», escribió, «la vía de los guerreros significa familiaridad tanto con las artes culturales como marciales». En la antigua China, cuando las guerras sólo las hacían los hombres de las casas aristocráticas, la simple palabra *shi*, o «caballero», significaba al mismo tiempo hombre de estudios y guerrero. La formación de esta clase de hombres era considerada como una de las tareas más importantes de la cultura.

Posteriormente, los estudiantes todavía aprendían artes marciales, mientras que a los guerreros se les enseñaba artes culturales. Esta práctica fue adoptada por los samuráis de las clases elevadas de Japón, en donde la identificación de las élites militares y civiles estaba más arraigada que en China. Aunque Musashi seguía la tradición del guerrero cultivado, tanto teórica como prácticamente, puso inevitablemente mayor énfasis en las artes marciales a causa de su educación.

> Aunque no sean muy diestros, cada guerrero debería fortalecer sus propias artes marciales como las artes prácticas bajo las circunstancias... En China y Japón, los practicantes de esta ciencia han sido legendarios como maestros en artes marciales. Los guerreros no deberían dejar de aprender esta ciencia.

Una de las características de la vía del guerrero que parece distinguirla de la vía de la cultura es la presencia permanente de la muerte. Se dice comúnmente que una de las razones por las que los guerreros apreciaban el budismo era porque les enseñaba a enfrentarse a la muerte con ecuanimidad. Musashi, interesado profundamente en el zen, rechaza este razonamiento.

> La gente presupone normalmente que todos los guerreros piensan en acostumbrarse a la posibilidad inminente de la muerte. En lo que respecta al proceso de la muerte en sí mismo, los guerreros no son los únicos que mueren. Las personas de toda condición conocen sus obligaciones, se avergüenzan de descuidarías y se dan cuenta de que la muerte es inevitable. No hay diferencia entre grupos sociales a este respecto.

Desde el punto de vista de la transmisión cultural, o de la comunicación transcultural, vale la pena señalar que este párrafo del *Libro de los cinco anillos* de Musashi ha sido traducido de diferentes maneras, hasta el punto de trazar una división entre la vía del guerrero y las demás. Considerando la importancia primordial que tiene la muerte en el budismo y en el bushido, vale la pena examinarlo.

Dos traductores dan una versión en la que Musashi afirmaría que las personas que no son guerreros sólo se resignan a la muerte cuando la obligación o la desgracia les fuerza a ello. Gramaticalmente, esto sería posible, pero Musashi no dice esto abiertamente, algo que podría haber hecho con una simple partícula. Uno de los traductores incluso sustituye la última línea por su contraria, diciendo que la vía de los guerreros y la de las demás personas son completamente diferentes. Estas lecturas parecen haber sido fuertemente influenciadas por los mismos prejuicios que Musashi descarta. Este fenómeno es muy común en las traducciones de ciertos escritos zen.

El sentido literal de la afirmación original de Musashi incluye monjes y monjas, mujeres, campesinos, e «incluso los que están por debajo de éstos», refiriéndose a artesanos, comerciantes, descastados e intocables. Durante la propia

vida de Musashi, el antiguo sistema de clases de Japón llegó a su fase más extrema de osificación, agravada por el beneplácito del gobierno respecto al sistema de castas. La mayoría de la gente había nacido simplemente en un sistema de vida que no tenía más remedio que aceptar; era su obligación y, al mismo tiempo, la justificación de su existencia. La única posible alternativa era la muerte.

Pero existían varios grados de muerte en el mundo de Musashi. Estaba la muerte social y la muerte física. Algunas personas escogían esta última cuando experimentaban la primera, y su elección era siempre respetada si se ejecutaba correctamente. Por otra parte, los que habían fracasado en su profesión, podían probablemente huir y adoptar oficios realizados normalmente por intocables, haciéndose chatarreros, buhoneros, directores de pompas fúnebres, zapateros... También podían unirse al mundo de los desclasados, haciéndose prostitutas, alcahuetes, jugadores y titiriteros. Otra posibilidad consistía en hacerse monje o monja, aunque en aquellos tiempos, como monjes y monjas, todavía podían acabar entrando en el mundo intocable y desclasado de las mujeres mundanas.

Sin embargo, el hecho más relevante de la sociedad japonesa del siglo XVII era que cualquier persona, con independencia de su condición social, era consciente de la inevitabilidad de la muerte, sin tener que conectaría en absoluto con la obligación o la conciencia. Un simple campesino estaba tan cerca de la muerte como cualquier guerrero, exceptuando a los guerreros burócratas, para los que las artes marciales era sólo un pasatiempo. La policía del sogunado mantenía a todo el mundo en la inseguridad de su destino, y no se necesitaba el budismo para recordar la evanescencia de la vida.

Los campesinos, que constituían el 80 % de la población de aquellos tiempos, eran sometidos a impuestos tan elevados que constantemente estaban dominados por el hambre. También estaban sometidos a la amenaza *de burei-uchi* («ser ejecutado por insolencia»), siempre que se hallaban en presencia de un samuray. Así que donde hubiera samuráis o campesinos, no era tanto la cultura tradicional del budismo la que recordaba a la gente la muerte, como la proximidad real de ésta la que provocaba interés por aquél.

Es por esto por lo que Musashi negaba la idea habitual de que la conciencia de la muerte inminente era la principal característica de la vía del guerrero. En su lugar, afirmaba que era más bien la imperiosa necesidad de ganar. Pero teniendo incluso en cuenta el papel limitado de la competitividad en los tiempos de Musashi, quizá éste es ingenuo al considerar esta necesidad de ganar como algo exclusivo de los guerreros. Por otra parte, la estrechez de su pensamiento a este respecto no es sólo suya, sino sobre todo el subproducto del sistema de castas en el que vivía.

Reflejando su punto de vista como samuray del Japón feudal, Musashi describe la vía del guerrero en los siguientes términos:

> La manera de ejecutar las artes marciales de los guerreros está basada en superar a los demás en cualquier circunstancia. Tanto si se gana en un duelo individual, como en una lucha de varias personas, debe uno pensar en los intereses de quien lo emplea, en los propios intereses, y en llegar a ser conocido y a establecerse socialmente. Todo esto es posible mediante las artes marciales.

Esto también se aplicó a otras profesiones en tiempos de Musashi, y actualmente todavía más. La popularidad

actual de los escritos de Musashi y de otros guerreros atestigua su relevancia para otras profesiones y condiciones sociales. Musashi mismo rectifica constantemente a lo largo de su libro su propio punto de vista. En lo que se refiere a las artes marciales mismas, la primitiva estilización y abstracción que las caracteriza hoy día ya habían empezado cuando Musashi escribió su famoso tratado, años después de haber acabado la última de las guerras dinásticas. Por esto, Musashi previene contra el diletantismo en la vía del guerrero, acentuando la necesidad de ser capaces de aplicarlas. Y así escribe que esta vía debe ser de utilidad, no sólo en el combate, sino también en todos los aspectos de la vida.

> No hay duda de que existe gente que, aunque practica las artes marciales, piensa que éstas no son útiles cuando surge una necesidad real. En lo que a mí respecta, la verdadera vía de las artes marciales es practicarlas de manera que sean útiles en cualquier circunstancia, y enseñarlas de tal modo que puedan utilizarse para cualquier cosa.

Desde este punto de vista, Musashi lamenta la comercialización de las artes marciales, cuya consecuencia es la fragmentación de esta ciencia, mediante la creación de movimientos nada prácticos basados en el exhibicionismo más que en su eficacia para la guerra.

> En estos tiempos, personas que ganan su vida como expertos en artes marciales no son sino maestros de esgrima. Sólo muy recientemente algunos sacerdotes sintoístas, procedentes de determinadas regiones, viajan por algunas provincias enseñando a la gente diferentes estilos del arte de la espada, que han desarrollado y difundido como técnicas transmitidas por los espíritus.

En Oriente no es infrecuente la práctica de atribuir a las artes y a las ciencias antecedentes antiguos o incluso divinos. Algunas veces se dice, por ejemplo, que el Tai Chi Chuan o Taijiquan («boxeo total») fue revelado por primera vez por un espíritu a su creador en un sueño. Hay que señalar que Musashi asocia en este pasaje las escuelas populares de artes marciales con el sintoísmo y no con el budismo zen. Continúa después refiriéndose al «arte de la ventaja», el núcleo abstracto del arte de la guerra.

> Desde antiguos tiempos, «el arte de la ventaja» se ha añadido a las artes y a los oficios, pero una vez que hablamos de él no puede limitarse únicamente al manejo de la espada. Es más, no puede dominarse, si sólo se tiene en cuenta cómo ganar utilizando la espada.

«El arte de la ventaja» es un término más amplio que el de «artes marciales», puesto que se refiere a la ciencia de la estrategia en general. Aquí se desvía de alguna manera el significado de las artes marciales de su función en el aprendizaje del zen, en la medida en que se enfocan más en la obtención del provecho personal que en su propio potencial creativo. Musashi continúa hablando de cómo se alienan todas las artes de sus aplicaciones educacionales, a causa de su comercialización.

> Tal como veo la sociedad, la gente convierte las artes en productos comerciales. Las personas piensan en sí mismas como objetos de venta y se perfeccionan para aumentar su valor comercial. Esta actitud es como las flores en comparación con las semillas: las flores son más numerosas que las semillas; hay más decoración que realidad.

> Particularmente en las artes marciales hay mucho exhibicionismo de espadas y comercialización popular. Como alguien dice, el resultado de esto no puede ser otro que «las artes marciales de aficionados sean la fuente de numerosas heridas».

Por esto, Musashi insistía en la de profesionalidad técnica en las bases del oficio de guerrero, tan necesaria como en cualquier otra profesión. Para los guerreros, esto quiere decir conocimiento de las armas, pero las amonestaciones de Musashi sobre este punto tienen un poder metafórico ilimitado:

> La ciencia de las artes marciales para los guerreros exige la construcción de varias armas y la comprensión de sus propiedades. Un miembro de la familia de los guerreros que no aprenda el uso de las armas y no comprenda las ventajas específicas de cada una de ellas, debería ser considerado como alguien de alguna manera inculto.

Extendiendo este principio general a su ejemplo del maestro carpintero, Musashi pone el énfasis en la sabiduría de aprender todos los aspectos y todas las habilidades de una profesión o negocio. Esta sirve de base a la antigua institución del aprendiz, a través de la cual la gente podía dominar un oficio con todo respeto mediante un proceso natural de desarrollo. Este principio también ha sido aplicado por los japoneses al mundo empresarial en la segunda mitad del siglo XX, y es uno de los principales factores que mantiene los bien conocidos éxitos técnicos y sociológicos que pueden observarse en el comercio y en la industria japoneses. Musashi escribe:

> Utilizaré el oficio de la carpintería para hablar de las artes marciales. La sonrisa del carpintero se dirige al maestro carpintero que construye casas. Cuando se habla de aristócratas, familias militares y escuelas de arte y cultura, se utilizan los términos de tradición, estilo y «casa»; y como utilizamos la expresión «casa», he utilizado el dominio de la carpintería como símbolo.

Utilizar la imagen del maestro carpintero para representar el liderazgo se remonta a los antiguos clásicos taoístas, y esto es especialmente notable en los tratados políticos de *Huamanzi,* uno de los principales libros filosóficos del taoísmo. Aunque no se estudiaba generalmente en Japón, Musashi pudo haber entrado en contacto con este libro a través de su asociación con el budismo zen. Se sabe que la erudición taoísta fue una de las calificaciones del famoso maestro zen Takuan, un contemporáneo más viejo de Musashi y maestro del sogún, así como del maestro en el arte de la espada Yagyu Munenori.

En cualquier caso, las ideas organizativas que Musashi utilizaba se habían hecho ya tradicionales a causa del prestigio de su fuente, especialmente en el medio cultural que estaba bajo la influencia del zen. En el *Libro de los cinco anillos*, explica su propia habilidad en el arte de la metáfora clásica, dejando así libre su propio potencial simbólico:

> La palabra carpintero se escribe con los mismos caracteres que «gran destreza». Puesto que la ciencia del arte de la guerra es una gran destreza, es simbolizada por el carpintero. Si quieres aprender la ciencia del arte de la guerra, medita bien este libro; deja que el carpintero sea la aguja y el estudiante el hilo, y practícalo siempre.

Como el maestro carpintero es el organizador y director absoluto de los oficiales, es su obligación comprender el sistema de medidas, mantener exactas las medidas locales y atender a las de su propio establecimiento.

El maestro carpintero, sabiendo cómo construir todo tipo de estructuras, emplea a la gente para levantar casas. A este respecto él es lo mismo que el maestro guerrero.

Cuando escoge la madera para construir una casa, los troncos que parecen buenos, los que están rectos y sin nudos, son utilizados para los pilares frontales; los que tienen nudos, pero son rectos, son utilizados como pilares posteriores; los que son débiles, pero no tienen nudos y parecen buenos, sirven como marcos, y los troncos que son torcidos y nudosos, pero fuertes, son utilizados inteligentemente considerando las diversas partes de la casa, y así ésta durará largo tiempo. Incluso los troncos nudosos, retorcidos y débiles pueden usarse como andamios, y después como leña.

Como el maestro carpintero dirige a los oficiales, conoce sus varios niveles de capacidad y les da las tareas apropiadas. Incluso a los inexpertos y a los torpes puede dárseles tareas conforme a sus posibilidades. Si el maestro carpintero ejerce el discernimiento en la asignación de las labores, el trabajo progresará sin problemas. La eficacia y el progreso sin contratiempos, la prudencia en todos los asuntos, el conocimiento de la dinámica completa y de los diferentes niveles de energía y temperamentos, la inspiración de confianza, el saber lo que no es posible, todo ello son asuntos que deben estar en la mente del maestro carpintero. Lo mismo es para las artes marciales.

El libro clásico taoísta *Huamanzi* habla de la igualdad social en términos de pleno empleo de acuerdo con las capacidades individuales. Bajo la dirección de los sabios,

según este antiguo libro para estadistas, «no existen personas ni cosas desperdiciables». Este es el arte del maestro de la política lo mismo que el arte del maestro guerrero. Después Musashi dirige su atención a la posición del aprendiz.

> Lo mismo que los oficiales, los guerreros afilan sus propias herramientas; elaboran instrumentos útiles y las guardan en sus cajas de madera. Siguiendo las instrucciones del maestro carpintero, realizan todas las tareas necesarias, asegurándose de que las medidas son correctas y comprobando que todo el trabajo es hecho adecuadamente. Esta es la ley para los oficiales.
>
> Cuando han desarrollado un conocimiento práctico de todas las manualidades del oficio, pueden más adelante convertirse en maestros carpinteros.
>
> Un hábito esencial de los carpinteros es el de sacar filo a las herramientas y conservarlas afiladas. Corresponde al carpintero utilizar o no estas herramientas para moldear un gran número de objetos. Lo mismo es para los guerreros.

Como Musashi mismo sugiere, no sólo es así para los guerreros, sino también para cualquiera en un mundo cambiante, en el que las habilidades y la fluidez son instrumentos básicos de supervivencia. Mientras que el marco externo del aprendizaje del guerrero está basado en la interdependencia de muchos factores, su dimensión interna está basada en la relación entre el aprendiz y lo aprendido. El equilibrio preciso entre los elementos externos e internos siempre fue considerado como una de las cualidades de la maestría, y fue un arte estudiado con especial atención en las antiguas escuelas zen.

El maestro en el arte de la espada Yagyu Munenori, un viejo contemporáneo de Musashi que también se interesó

vivamente en el zen, escribió extensamente sobre la actitud zen hacia el aprendizaje en su *Libro sobre las tradiciones familiares en el arte de la guerra,* basando sus tesis en lo que había oido del maestro zen Takuan.

> Los maestros de las artes no pueden ser llamados expertos, en la medida en que no han dejado tras ellos apegos a sus diversas especialidades.
>
> Un mendigo preguntó a un viejo santo: «¿Cuál es el camino?»
>
> El santo respondió: «La mente ordinaria es el camino.»
>
> La enseñanza de esta historia se aplica a todas las artes. Ésta es la fase en la que desaparece completamente la enfermedad de la mente, cuando te has hecho ordinario en el mental y no tienes enfermedad, incluso en medio de la enfermedad.

Como Yagyu explica más adelante, la «enfermedad» significa aquí una fijación prolongada de la atención. Esto se considera como una anormalidad o desviación del ideal zen, ya que lleva consigo la inhibición de la respuesta inmediata en un funcionamiento libre. Por esto, Yagyu alaba el nivel de maestría en el que uno alcanza la «normalidad», en el sentido zen de naturalidad, o maestría espontánea de la propia actividad.

> Aplicar esto a los asuntos del mundo significa que disparas y piensas que estás disparando mientras lo haces: así, el blanco de tu arco será irrelevante e inestable. Cuando empuñas una espada, si eres consciente de empuñarla, el motivo de tu ofensa deberá ser nebuloso. Cuando escribes, si eres consciente de estar escribiendo, tu pluma será liviana. Incluso cuando tocas el arpa, si eres consciente de estaría tocando, el tono no te preocupará.

Cuando un arquero pierde la conciencia de estar disparando, y dispara en un estado de mente ordinaria, como si estuviera vacía, el arco deberá estar firme. M utilizar una espada o montar a caballo, tú no «empuñas la espada» ni «montas a caballo». Y tampoco «escribes» ni «tocas música». Cuando haces cualquier cosa en el estado ordinario de la mente, si ésta está totalmente vacía, todo sucede con facilidad y sin trabas.

Cualquier cosa que hagas es tu Camino. Si estás obsesionado con éste, o piensas que es lo único importante para ti, entonces no es el Camino. Es cuando no estás emocionalmente apegado cuando estás en el Camino. Cualquier cosa que hagas de esta manera, funciona fácilmente.

Existe un proverbio zen que dice: «Esto es, pero silo fijas, ya no es.» Esto significa que la realidad inmediata es en sí misma la iluminación, como las enseñanzas zen afirman con frecuencia, al menos que el reconocimiento conceptual de que «esto es» sustituya a la experiencia directa, desencadenando de nuevo el mecanismo de fijación. Por ello, el símbolo del espejo, que refleja de manera espontánea sin subjetividad y sin retener ninguna imagen, llegó a utilizarse como ejemplo popular de la mente zen esencial. Yagyu continúa:

Es lo mismo que todo se refleja claramente en un espejo, precisamente por su cualidad de reflejo clara y sin formas. El corazón de los que están en el Camino es como un espejo vacío y claro; su mente está vacía pero no por ello fracasan realizando cualquier cosa.

Ésta es la «mente ordinaria». A alguien que hace todo con esta mente se le llama adepto.

Cualquier cosa que hagas, si mantienes la idea ante ti de hacerla con la mente concentrada sólo en ella, no serás

constante. Lo harás bien una vez, y cuando pienses que está bien, la volverás a hacer mal. O la harás bien dos veces, y después mal de nuevo. Si estás contento de haberla hecho dos veces bien y una mal, la volverás a hacer mal otra vez. No hay ninguna continuidad por haberla hecho con el pensamiento de hacerla bien.

Cuando se va haciendo el trabajo efectivo sin darse cuenta y se acumula la práctica, poco a poco desaparecen los pensamientos de un progreso rápido, y cualquier cosa que hagas se libera espontáneamente de los pensamientos conscientes. En estos momentos ya ni siquiera sabes quién eres; cuando tu cuerpo, pies y manos, actúan sin que la mente intervenga, no cometes ningún error. Cuando no estás conscientemente atento, tienes éxito continuamente.

Sin embargo, no estar conscientemente atento no significa ausencia total de la mente, sino simplemente utilizar la mente ordinaria.

El maestro zen Takuan explicaba la relación paradójica entre el entrenamiento y la espontaneidad a Yagyu Munenon con términos que el maestro en el arte de la espada incorporaría posteriormente a su propia tradición de artes marciales. El maestro zen escribió al guerrero:

Tienes que darte cuenta de que cuando practicas desde esta condición de principiante, y recorres todo el camino hasta la fase de sabiduría inmutable, tienes que volver de nuevo al estado de principiante.

Déjame explicártelo con los términos de tus artes marciales. Como principiante uno no sabe nada de la postura que hay que tomar ni de la posición de la espada, así que no se tiene nada para ocupar la mente. Si alguien te ataca, te limitas a luchar sin pensar en nada.

Después, cuando se aprenden varias lecciones, como la postura, cómo empuñar la espada, dónde poner la atención, y todo lo demás, la mente salta de un punto a otro y uno se encuentra confundido cuando intenta atacar.

Pero si se practica día a día, mes tras mes, la postura y la posición de la espada no ocupan ya la mente, y uno se encuentra como un principiante que no sabe nada.

Éste es el sentido en el que se dice que el principio y el final son lo mismo, lo mismo que uno y diez son vecinos cuando se ha contado de uno a diez. Es lo mismo también que las notas más alta y más baja de una escala musical, que se juntan por encima y por debajo de su ciclo.

Lo mismo que las notas más alta y más baja se parecen una a otra, como los budas constituyen el desarrollo más alto de la humanidad, aparecen como personas que no saben nada del Buda ni del budismo, y no tienen las características externas que la gente imagina de los budas.

En consecuencia, las aflicciones de los retrasos inconscientes del principio y la sabiduría inmutable del final se vuelven una. El aspecto pensante de tu cerebro se desvanecerá y llegarás a descansar en un estado en el que no existe la preocupación.

Las personas totalmente ignorantes no muestran sus talentos, según parece, porque no tienen ninguno. La inteligencia altamente desarrollada no se muestra, porque se ha escondido previamente. Es un punto de vista ridículo pensar que es la seudoerudición lo que hace que la inteligencia entre en la cabeza de alguien.

Un proverbio taoísta dice: «Un comerciante inteligente esconde sus bienes y hace como si no tuviera nada.» Los clásicos taoístas y zen hablan también de «disminuir la luz para armonizarse con el mundo». La exhibición voluntaria se considera no sólo inútil sino contraproducente. Un

maestro zen de la dinastía china Sung decía: «Los que no poseen una virtud real en su interior, sino que se apoyan en una inteligencia florida externa, son como barcas agujereadas pintadas de colores brillantes; si se pone maniquíes dentro y se las coloca en tierra firme, todo parece normal, pero una vez en los ríos y en los lagos, en medio del viento y de las olas, ¿no se hallan acaso en peligro?

La práctica de «esconder la propia luz» para parecer personas ordinarias ante los demás, se llevaba a cabo de manera deliberada entre los antiguos místicos taoístas y budistas después de haber alcanzado la iluminación, en la creencia de que así podían conseguir niveles más sutiles que si se dejaban admirar por sus conocimientos. Era ésta una forma más elevada de modestia que la prescrita para los estudiantes; se consideraba que la compulsión de ostentación destruía inevitablemente sus posibilidades de iluminación. Fushan, uno de los grandes maestros zen de China, decía: «Los que hacen alarde de su aprendizaje y recurren a la palabra, sin haber siquiera aprendido realmente a alcanzar la vía, utilizando la elocuencia y una lengua afilada para obtener victorias, son como fachadas pintadas de bermellón. El bermellón sólo aumenta el olor.»

En su propio libro sobre tradiciones familiares, Yagyu se concentra en las enseñanzas del maestro zen Takuan ampliándolas.

> Se vuelve más fácil hacer cualquier cosa cuando llegas a no tener nada en tu mente. Por esta razón, el objeto del estudio de todas las artes zen es el de limpiar lo que hay en tu mente. Al principio no sabes nada; apenas tienes siquiera preguntas en tu mente. Después, cuando empiezas a estudiar, hay algo en ella que te bloquea, y hace que todo sea difícil.

> Cuando lo que has estudiado abandona por completo tu mente, y desaparece también la práctica, puedes ejercitar fácilmente y sin desviación cualquier arte que hayas empezado, y realizar las técnicas sin preocuparte de lo que has practicado.

Prácticamente en todos los campos de las artes japonesas tradicionales era costumbre empezar con una adhesión estricta a las formas y a los ritos estándar. Se suponía que esto inducía al estudiante a «sentir» el arte en cuestión de manera intuitiva, sin necesidad de detenerse a racionalizar y proyectar ideas subjetivas en la acción misma. No obstante, el objetivo de esta rígida disciplina no era el de convertir al principiante en un autómata, sino el de proporcionarle un marco seguro de apoyo para ejercitar una facultad suplementaria de percepción, una vez que se había hecho innecesaria la atención consciente a las bases previas.

No se perseguía, pues, de manera arbitraria la meta definitiva de libertad y espontaneidad, sino de acuerdo con un proceso gradual ya verificado. Se sabía que los adeptos que habían traspasado los sistemas formales descubrían técnicas y movimientos de manera natural, sin haberlos aprendido de ningún instructor.

El maestro zen Takuan resumió su discusión sobre la espontaneidad independiente y la práctica de los hechos en términos de principios y acción.

> Existe la práctica de los principios y la práctica de la acción. Ya hemos mencionado antes el principio esencial: cuando has llegado a la maestría, no luchas contra nada. Todo consiste en la manera en que abandonas completamente la preocupación.

> Sin embargo, si no practicas la acción, sólo tendrás en mente el principio y no podrás hacer nada con él.

En la terminología budista, «principio» se utiliza frecuentemente como sinónimo de «vacío» o «noúmenon», que significa la libertad mental subjetiva en la psicología zen. La necesidad de practicar la «acción» se refiere a la exteriorización de la libertad interna, un nivel más avanzado de la maestría zen. Principio también significa teoría, que es ineficaz sin una práctica que pueda ser aplicada.

El guerrero Musashi también seguía la enseñanza zen sobre la claridad y lucidez de la mente, como base del arte mismo del aprendizaje, aplicable tanto a las artes marciales y a la vía del guerrero, como a cualquier otro arte o vía. En el «Pergamino de agua» del *Libro de los cinco anillos* de Musashi, el guerrero escribe en un sentido similar al de Yagyu y Takuan, con una elaboración más técnica.

> Según la ciencia de las artes marciales, el estado de la mente debería permanecer normal. Centra tu mente de manera que no haya desequilibrio ni diferencia entre tu mente ordinaria y tu mente cuando practicas las artes marciales. Déjala que sea amplia y directa, ni tensa ni floja. Relájala con calina y saborea profundamente este momento de reposo, de manera que la relajación no se interrumpa siquiera un instante.
>
> Aunque estés en calma, tu mente no está en calma; aunque estés apresurado, tu mente no lo está. La mente no es arrastrada por el cuerpo, ni el cuerpo por la mente. Pon atención en la mente, no en el cuerpo. Que no haya en ella insuficiencia ni exceso. Aunque superficialmente puedas mostrarte débil de corazón, sé fuerte de corazón por dentro, y no dejes que otros lean tu mente.

> Deja tu mente interna despejada y abierta, colocándola en un amplio plano. Es esencial pulir diligentemente el intelecto y la mente. Una vez que la has afilado para saber lo que es razonable y lo que no, que puedes discernir lo que es bueno o malo, que lo has experimentado en varios campos, y que ya nadie puede engañarte, tu mente está ya imbuida con el conocimiento del arte de la guerra.
>
> Existe algo especial acerca del conocimiento del arte de la guerra: es imperativo tener la maestría de sus principios y aprender a permanecer con la mente impasible incluso en el ardor de la batalla.

Como muestran los testamentos de Yagyu y Musashi, los guerreros siguieron la enseñanza zen de vaciar la mente con varios propósitos: uno fue el de penetrar en el arte mismo del aprendizaje; otro fue el de aprender a actuar con eficacia espontánea, libre de dudas, vacilaciones y miedos, en cualquier circunstancia en que pudieran encontrarse; querían ver la realidad de manera independiente y sin influencias externas; y también querían aprender a conocer las cosas antes de que sucedieran, a hacerse invulnerables a los enemigos y a convertirse en maestros de su propio destino.

Esta última función de la técnica zen depende de afilar el discernimiento de la fina tela de araña de las relaciones causales sutiles, apartando el velo de las preocupaciones mentales. Los maestros zen la utilizaban para predecir cómo reaccionarían sus estudiantes a las ideas y ejercicios que se les daba para trabajar. Los estrategas y guerreros la empleaban para predecir cómo responderían sus adversarios a las posibilidades percibidas en un momento dado. El maestro en el arte de la espada Yagyu escribió sobre este tema en los siguientes términos:

Eliminar las preocupaciones tiene como objeto percibir las intenciones. Si no se eliminan, estarás distraído por ellas y no podrás ver. Si no puedes ver; estás perdido.

La «preocupación» es una enfermedad de la mente, y significa que está detenida en un punto u otro. La mente no debería detenerse en ningún otro punto durante el tiempo que dura el inicio de un ataque. Esto es abandonar la mente sin abandonarla.

Es esencial ver con el corazón y la mente. Sólo cuando ves desde ambos, pueden tus ojos captar algo. De esta manera, ver con los ojos se produce tras haber visto con el corazón y la mente; tras ser capaz de ver con el cuerpo, las manos y los pies.

La preocupación, o enfermedad, significa pensar obsesivamente sobre algo. También es enfermizo pensar obsesivamente en mostrar lo que has aprendido. Es enfermizo pensar únicamente en atacar o sólo en esperar. También es enfermizo pensar sólo en salir de la enfermedad. Cuando la mente se detiene exclusivamente en una cosa, a eso se le llama enfermedad.

Puesto que todas estas enfermedades están en la mente, se trata de eliminarías poniendo ésta en armonía.

De nuevo en este libro de tradiciones familiares, Yagyu se hace eco de las enseñanzas del maestro zen Takuan, que utilizaba las imágenes budistas para hacer llegar sus puntos de vista. Refiriéndose a la figura del Monarca de la Luz Inalterable, representado tradicionalmente como un guerrero que defiende la enseñanza budista, Takuan explica el significado de la mente zen en acción. También se sirve de la imagen de la Vidente de las Mil Manos, una personificación de la compasión, cuyas «mil manos» representan las técnicas concretas empleadas al servicio de la humanidad, y

también para liberarla de las ataduras de la ilusión. Takuan interpreta este símbolo en términos de flexibilidad y adaptabilidad de la persona con una mente sin trabas. En una carta al espadachín Yagyu, el maestro zen muestra cómo estas imágenes familiares ilustran los ejercicios y actitudes prácticas aplicables a la vía del guerrero:

> La imagen budista del Monarca de la Luz Inalterable representa el estado en el que la mente unificada no se altera, lo que quiere decir no le cambia o perturba a uno. Y esto significa no detenerse en ninguna cosa.
>
> Ver las cosas de un vistazo y no fijar la mente en ellas se llama permanecer inalterable. Esto ocurre porque cuando tu mente se detiene en las cosas, toman lugar en tu corazón diversos pensamientos analíticos, que se mueven de diversas maneras en tu mente. Cuando esto deja de suceder, incluso si la mente atrapada se altera, tú permaneces no obstante inalterable.
>
> Imagina, por ejemplo, que diez personas te atacan una detrás de otra. Esquivando el primer ataque, si no dejas que la mente se quede en esa primera impresión, sino que rechazas uno tras otro, dejándolos detrás a medida que lo haces, no estarás perdido por tenerte que enfrentar con diez adversarios. A pesar de que tu mente trabaja diez veces con diez adversarios, si no le permites demorarse con ninguno de ellos, ocupándose de cada uno por turno, no estarás perplejo en la acción.
>
> Así pues, una vez más, si tu mente se detiene frente a un adversario, puede que esquives su ataque, pero cuando el segundo contrincante te asalte te hará tambalear.
>
> Existe otra imagen budista llamada la Vidente de las Mil Manos. Si su mente se preocupara sólo de una mano sosteniendo una herramienta concreta, las otras novecientas noventa y nueve no funcionarían. Por el hecho de no

mantener su mente en un punto es por lo que sus manos son útiles.

¿Por qué tendría la Vidente mil manos y sólo un cuerpo? Porque es una representación para mostrar a la gente que teniendo mil manos todas pueden servir, una vez que se ha abierto la sabiduría inalterable.

Si fijas tu mirada en un sola hoja de un solo árbol, no puedes ver las demás hojas. Si te pones frente al árbol sin ninguna intención y no fijas tu mirada en ninguna hoja en particular, puedes ver todas ellas. Si tu mente se preocupa de una, no puedes ver las otras; si no pones tu atención en una, ves cientos y miles de hojas. Alguien que ha logrado entender esto es realmente la Vidente de las Mil Manos y de los Mil Ojos.

Un importante aunque poco conocido maestro zen del Japón premoderno, Shoju Rojin, el Viejo de la Justa Percepción, que vivió a finales del siglo XVII, cuenta una famosa historia que ilustra esta práctica.

Según sus biógrafos, Shoju Rojin había sido el hijo bastardo de una familia de samuráis. Cuando tenía trece años se volvió muy introvertido tras un encuentro con un monje zen. Varios años después, tuvo la experiencia que el zen llama de muerte y revivificación, después de un accidente en el que perdió temporalmente la conciencia.

Posteriormente encontró al maestro zen Bunan con el que estudió durante ocho años hasta la muerte de éste. Sin embargo, y a pesar de esta experiencia, Shoju Rojin decía que no había alcanzado la continuidad de la «justa percepción» hasta la edad de cincuenta y cinco años. A causa de su insistencia en la continnidad de la justa percepción, llamó a su retiro «La Cabaña de la Justa Percepción», y por este nombre se le conoció popularmente.

Muy pocos profesionales del zen encontraron alguna vez su vía de acceso a este viejo, actualmente uno de los grandes maestros japoneses, y heredero directo de un antiguo linaje zen. A veces, no obstante, algunos guerreros acostumbraban a consultarle sobre la clarificación de la mente. Un día, uno de estos grupos estaba practicando la concentración zen poniendo cercos a la vista del maestro. Durante una pausa, uno de los guerreros le preguntó qué era un eremita, ya que: «En lo que se refiere a los principios, tu comprensión es superior a la nuestra, pero en cuanto llegamos a la práctica, nosotros somos superiores a ti.»

Aprovechando la oportunidad de dar una enseñanza, el viejo maestro zen desafió a los samuráis a atacarle.

El guerrero que había alardeado de su capacidad pasó al viejo una espada de madera, pero el maestro zen la rechazó, diciendo que como monje budista no empuñaría ningún arma, y ni siquiera una imitación. En su lugar, dijo que emplearía su abanico, que tenía varillas metálicas y bastaría para su defensa. «Intenta golpearme», repitió apremiando a los samuráis a que le atacasen.

Los guerreros no podían rechazar el desafío. Tomando sus espadas de práctica, atacaron al viejo desde todos los ángulos. Su asombro crecía y su resistencia iba menguando a medida que veían cómo el viejo hacía una demostración de virtuosismo del arte especial de oponerse a una espada larga con una daga. Todos y cada uno de los ataques de los guerreros eran hábilmente esquivados por el abanico del maestro zen, que parecía volar al encuentro de las espadas como un hierro atraído por un imán.

Finalmente exhaustos, los guerreros tuvieron que conceder que el viejo era totalmente capaz de convertir a

voluntad su conocimiento abstracto en acción concreta. Uno de ellos le preguntó que cómo lo hacia. «Es muy simple», respondió el viejo maestro zen, «cuando tu percepción objetiva es clara, absolutamente nada se te escapa».

Según la comprensión del guerrero Yagyu, existen dos niveles en la práctica de eliminar la enfermedad de la mente para alcanzar la claridad que permite actuar con exactitud y eficacia en medio de los acontecimientos. En su libro de tradiciones familiares, describe el primer nivel en estos términos:

> El primer nivel es cuando entras en el pensamiento, aunque no tienes pensamientos, y en el apego aunque no tienes apegos: esto quiere decir que pensar en eliminar la enfermedad es ya un pensamiento. Pensar en salir de la enfermedad de la mente es enredarse en el pensamiento.
>
> Enfermedad significa pensamiento obsesivo. Pensar en salir de la enfermedad es también pensamiento, y por lo tanto, es usar el pensamiento para salir de él. A liberarse de los pensamientos se le llama no tener pensamientos. Por eso hablamos de entrar en el pensamiento sin tener pensamientos.
>
> Cuando tomas el pensamiento para liberarte de la enfermedad que reside en el pensamiento, una vez que lo has hecho, el pensamiento de liberarte y los pensamientos que han de ser eliminados desaparecen juntos. Esto es lo que se conoce como utilizar una cuña para quitar otra.
>
> Cuando no puedes retirar una cuña, si colocas otra para suprimir la presión, la primera puede salir. Una vez sacada ésta, la segunda no permanece allí mucho tiempo.
>
> Cuando desaparece la enfermedad, se disipa el pensamiento de liberarse de ella, y a esto es a lo que se llama entrar en el pensamiento para no tener pensamiento.

> Pensar en liberarse de la enfermedad es apegarse a ella, pero si utilizas este apego para ello, éste no permanecerá; a esto se le llama entrar en el apego para liberarse de él.

Según el maestro zen clásico chino Baizhang, mientras exista una práctica y una realización zen voluntarias, la enseñanza es todavía incompleta. Sólo cuando se han trascendido las fases de la práctica y del logro es cuando se alcanza la enseñanza completa. Wansong, un maestro chino posterior, resumió esto en un proverbio: «Es fácil avanzar con cada paso; es difícil dejar partir cada estado de la mente.» Siguiendo las enseñanzas zen, el maestro en el arte de la espada Yagyu define el nivel avanzado de su arte en términos de espontaneidad y libertad.

> En el nivel avanzado, liberarse de la enfermedad significa no tener ningún pensamiento sobre ello. Pensar en liberarse es en sí mismo la enfermedad. Permitirla viviendo en medio de ella es liberarse de la enfermedad.
>
> Pensar en liberarse ocurre porque la enfermedad está todavía en la mente. Por eso, ésta no ha cesado en absoluto, y cualquier cosa que pienses o hagas comporta apego, así que no puede haber gran valor en ello.
>
> Los maestros en cualquier arte no pueden ser llamados adeptos mientras no hayan dejado detrás el apego a sus diversos conocimientos.

El *Tao Te King*, libro clásico taoísta estudiado en la escuela del maestro zen Takuan, dice que «los grandes adeptos parecen como si fueran ineptos». Aunque exteriormente esto pueda parecer humildad, tal como se la entiende ordinariamente, en la tradición esotérica es al mismo tiempo un recurso de protección y un medio de conservar

la mente limpia de autoimportancia excesiva, que en términos budistas es una «enfermedad» que impide a la conciencia la percepción objetiva.

Una concepción común de la visión zen de desapego es que éste es el objetivo de la práctica y la liberación en si misma propuestas por el budismo. Maestros clásicos lo han negado abiertamente, enseñando que el desapego es, hablando en propiedad, un camino de extrapercepción y de oportunidad excepcional. Los textos originales zen abundan en críticas a los practicantes que se relajan en el desapego para su propia comodidad y no lo emplean para un progreso constructivo.

En la obra del guerrero Musashi está claro que la clarificación de la mente, para la que se designa una práctica elemental zen, se convierte en una puerta para reforzar los ejercicios. En su *Libro de los cinco anillos,* Musashi acentúa la importancia del discernimiento perceptivo, no sólo en la vía del guerrero, sino en todos los aspectos de la vida, para conseguir una comprensión objetiva de los mecanismos de éxito y del tiempo para conseguirlo.

> Existe un ritmo en todas las cosas, pero los ritmos del arte de la guerra son especialmente difíciles de dominar sin practica... También existen ritmos en las subidas y bajadas de todas las profesiones... Distingue cuidadosamente el ritmo de ascenso y de descenso de todas las cosas... En la batalla, la manera de ganar es conocer los ritmos del adversario utilizando tú mismo ritmos inesperados, y produciendo ritmos sin forma a partir de los ritmos de la sabiduría.

El imprescindible espíritu práctico de la vía del guerrero tiende a impedir que los seguidores de las artes marcia-

les se conviertan en simples admiradores del zen, aunque no logre siempre detener tendencias involucionistas similares dentro de su propia especialidad. La obsesión de Musashi por las artes marciales parece haber sido la principal responsable de la relativa superficialidad de su realización zen; o quizá ocurrió lo contrario, basándose en algo relacionado con la primera fase de desarrollo de su personalidad.

Musashi intentó, no obstante, establecer unas bases teóricas y prácticas para completar la personalidad del guerrero, de una manera característica de las últimas escuelas neoconfucianas bajo la influencia del budismo zen. Puede verse este esfuerzo en sus propios objetivos culturales, y sobre todo en la introducción de su famoso tratado sobre la estrategia y las artes marciales, en el que expone un programa general para el desarrollo mental integral de cada guerrero.

1. Piensa en lo que es correcto y verdadero.
2. Pon en práctica la ciencia.
3. Familiarízate con las artes.
4. Familiarízate con los oficios.
5. Entiende las cualidades positivas y negativas de cada cosa.
6. Aprende a ver todo con exactitud.
7. Date cuenta de lo que no es obvio.
8. Sé cuidadoso incluso en los asuntos sin importancia.
9. No hagas nada que sea inútil.

LA VÍA DEL GUERRERO ZEN

A lo largo de la tumultuosa Edad Media del Japón feudal, personas de todas las condiciones sociales experimentaban el zen para aprender a dominar la esencia de sus propios caminos. Algunos de los maestros zen eran guerreros; otros eran intelectuales, granjeros, artesanos, comerciantes, médicos, adivinos, vagabundos o desclasados. Algunos tal vez pasaran por todas estas condiciones en el transcurso de su vida.

Cuando la larga era de los Estados en Guerra terminó hacia el año 1600, comenzó un movimiento para reunir y sistematizar todas las artes y ciencias desperdigadas de esa era turbulenta, aunque paradójicamente brillante. El conocimiento moderno de las artes y ciencias tradicionales, incluyendo el zen y la vía del guerrero, está en gran parte basado en las elaboraciones de aquellas versiones reconstruidas y sistematizadas de los antiguos conocimientos.

Yagyu Munenon y Miyamoto Musashi eran extraordinarios guerreros que vivieron la línea divisoria histórica de la civilización japonesa. En sus obras emplearon un antiguo núcleo de técnicas educativas y de métodos de aprendizaje que jugaron su papel en la adaptación de la cultura al nuevo

clima histórico. La peculiaridad de su papel singular como guerreros fue que la guerra ya no existía para ellos, ya que todo lo que quedaba eran funciones administrativas y de policía.

Bajo esas condiciones, la necesidad del guerrero de verse rodeado de peligros para utilizar su vía como un medio de autoperfección podía volverse fácilmente una amenaza para la sociedad. Para guerreros como Musashi, esta necesidad se convirtió en una obsesión por el combate en sí mismo, lo que parece que le impidió más adelante realizar plenamente el zen. No es fácil asegurar al final, si el mismo Musashi sabía si había estudiado zen para dominar el arte de la guerra, o si había estudiado el arte de la guerra para obtener la maestría del zen. Se dice que murió de una úlcera, agravada sin remedio por años de austeridad fanática.

Esta lucha en solitario fue sin duda un factor esencial en la formación del pensamiento y de los escritos de Musashi sobre la condición del guerrero, caracterizados por la atención particular dedicada a los detalles de estrategia y por su enfoque metódico. Sus máximas sobre el aprendizaje son un ejemplo característico, simple y al mismo tiempo amplio; resumen los principios de aprendizaje budistas y confucianos de una manera fácil de recordar y, como los mismos clásicos, tienen mucho que ver con el tiempo y la reflexión.

Como él mismo escribió, una de las razones por las que se interesó en la educación básica, fue porque «especialmente en esta ciencia es fácil caer en grandes errores con tan sólo tener una falsa percepción de la vía o una pequeña confusión». Yagyu también consideraba que el aprendizaje era importante, pero destacaba al mismo tiempo dos pun-

tos: que su función respecto a la totalidad de la vía era preparatoria; y que tenía que distinguirse del mero intelectualismo.

> El aprendizaje es la puerta, no la casa. Cuando ves la puerta, no piensas que es la casa. Tienes que pasar a través de aquélla para entrar en ésta, que está detrás.
>
> Puesto que el aprendizaje es la puerta, cuando leas este libro, no pienses que es la Vía. Este error lo han cometido muchas personas que siguen ignorando la Vía, a pesar de todo lo que han estudiado y de las muchas palabras que conocen.

Ésta es la característica de la actitud zen hacia el aprendizaje, que se juzga por su utilidad y función, y no por su apariencia. La enseñanza original zen aplica esto a todo tipo de aprendizaje, ya sea convencional o sagrado. Uno de los mayores avances de la enseñanza zen es el de destronar el conocimiento intelectual de su estado de dependencia personal. Según el *Sutra del ornamento floral,* uno de los textos favoritos clásicos de los maestros zen: «Lo mismo que alguien que cuenta los tesoros de los demás sin tener una sola moneda propia, así es la persona instruida que no aplica las enseñanzas. Igual que alguien que proclama en una esquina toda clase de palabras cultivadas, pero que carece de virtud dentro de sí, así son lo que no practican.»

Posteriormente, este punto de vista se introdujo en otras escuelas de pensamiento, que tendieron a hacerse más universales y pragmáticas bajo la influencia del zen, que se había desarrollado en China fuera de la destilación de esencias de todas las enseñanzas budistas. Esto incluía naturalmente las enseñanzas «extrañas» pertenecientes a las cultu-

ras anfitrionas, a medida que eran absorbidas y utilizadas por los budistas en su actividad misionera. Así lo expresa el maestro zen Takuan, que considera idénticas varias escuelas de aprendizaje por su objetivo subyacente común, en vez de distinguirlas por sus diferencias culturales externas. A su vez, identifica este objetivo con la esencia del zen.

> Aunque el sintoísmo, la poesía y el confucianismo, son diferentes en sus métodos, hablan igualmente de la clarificación de la mente universal.
>
> Se supone que hay personas en este mundo que no conocen la mente. A los que la entienden se les ve raras veces. Y si alguien la conoce claramente, es muy difícil que la ponga en práctica. A pesar de que se pueda hablar sobre la mente universal, ello no significa realmente que se comprenda.
>
> A pesar de que el budismo y el confucianismo hablan de la mente, ésta no puede ser conocida claramente si no hay una conducta personal implicada: si no practicas la enseñanza, no la conoces en realidad. Hasta que las personas no investigan seriamente el origen de la mente y llegan a darse cuenta de éste, no pueden entender, no está claro para ellas.

Es importante advertir en este punto que las escuelas de sintoísmo, poesía y confucianismo, de las que el maestro Takuan afirmaba que tenían algo en común, no eran las originales, sino las que se habían desarrollado bajo el impacto del zen. Por esto, Takuan no hacía únicamente una apreciación subjetiva, sino que se refería a hechos históricos que habían tenido lugar en el curso de su desarrollo.

El confucianismo también se había asimilado al zen en China quinientos años antes, mientras que en el Japón

medieval algunas formas del sintoísmo y de la poesía (que habían sido disciplinas muy cercanas desde sus orígenes) habían sido fuertemente influenciadas por el budismo zen. Durante el siglo XVII, en los tiempos de Musashi, Takuan y Yagyu, era habitual que los maestros zen hablasen como si el budismo, del confucianismo y del sintoísmo fueran básicamente idénticos en su espíritu.

Tanto en la teoría como en la práctica, existen por supuesto muchos ejemplos que contradicen esta generalización, pero Yagyu fue más allá en el tema de la unidad de lo que su maestro Takuan expresa en su correspondencia. Al definir la maestría, Yagyu descubría que la unidad definitiva se encontraba en la combinación de la esencia y de la totalidad; en esto seguía el *Sutra del ornamento floral*, más que una línea zen sectaria, que la formularía de diferente modo un siglo después. Como no se trata de una unidad indefinida o indiferenciada, Yagyu consideraba, por una parte, que los límites entre los campos del pensamiento y de la acción eran reales sólo en apariencia y no en esencia, y por otra, reconocía las diferencias generales entre universalización frente a superespecialización o sectarismo, y autenticidad frente a imitación. En su libro escribió:

> Al que tiene la maestría de un arte o de una técnica se le llama maestro de su especialidad, pero a esto no se le puede llamar maestría total.
>
> También existe una imitación del zen. Muchas personas dicen cosas parecidas que no constituyen el sendero correcto. Por eso, las personas supuestamente practicantes del zen no son todas iguales.
>
> Hay personas que predican tener la mente vacía, pero son pocos los que la logran claramente.

La mente vacía no es visible a los ojos, pero no pienses que no significa nada: cuando el vacío de la mente actúa realiza toda clase de cosas. La acción de las manos y de los pies, por muy variada y hábil que sea, se lleva a cabo mediante el movimiento de este vacío, de esta mente.

Es realmente difícil entender esta mente leyendo libros o escuchando charlas. Las personas que han escrito y hablado sobre ella desde los tiempos antiguos, lo han hecho en términos comunes; son raros aquellos que han alcanzado la vía sólo con la mente.

La condición de desapego total significa desapegarse de toda clase de inquietudes al mismo tiempo. Las inquietudes son inquietudes de la mente. Esto quiere decir que puedes convertirlas en una sola dentro de tu mente, y liberarte alegremente de todo el racimo de una vez.

En términos generales, la inquietud significa una fijación de la mente. El budismo la llama apego y la considera en extremo indeseable. Si la mente se aferra a un lugar y se demora allí, no se puede ver lo que hay que ver e inesperadamente se extravía.

El desafío para el estudiante y para las artes zen, sin embargo, era distinguir los niveles de los practicantes: estaban las personas completamente dedicadas, que eran maestros tanto en el zen como en las artes; los expertos, que conocían suficiente zen para tener dominio de un arte, o que conocían un arte en el umbral del zen; los diletantes, que intentaban imitar todo lo externo de los expertos en su propio provecho. En términos generales, podían distinguirse por las esferas específicas o fijaciones de la atención que gobernaban sus vidas, pero solamente si las personas que intentaban valorarlas no tenían prejuicios personales. Por esta razón, el interés del zen en el conocimiento obje-

tivo se reflejó en su interés por el mismo proceso educativo.

Suzuki Shosan, un guerrero contemporáneo que se hizo experto en zen, yendo incluso más lejos que Musashi y Yagyu en su labor educativa, no era sólo un individuo que desafiaba a los artistas como estos dos guerreros, sino que había luchado previamente en la guerra. Como otros muchos guerreros victoriosos, Shosan había dejado las armas cuando llegó la paz, e incluso en sus escritos zen más ásperos, no despliega el fanatismo sangriento ni despide el olor a sangre que caracteriza la obra de Musashi, el competidor perpetuo.

La obra de Shosan no es por ello menos afilada que la de Musashi, incluso a nivel de realidades mundanas; y el ex oficial Shosan también demuestra una comprensión más pura y articulada del zen y de las demás vías espirituales que el idiosincrásico duelista Musashi. Como otros muchos guerreros desarmados, Shosan también trabajó después como sanador, llegando incluso a revivir con éxito un antiguo método de curación espiritual. A pesar de su elevado idealismo, su enfoque de la educación es extremadamente perceptivo y comprensivo de las necesidades particulares de cada persona, así como de las causadas por las corrientes generales de comportamientos y acontecimientos.

Shosan desacreditó la manera de pensar que concebía el despertar zen como una especie de mágico curalotodo, y su práctica como una especie de entrenamiento aplicado a la persona. En esto seguía la enseñanza clásica zen, que afirmaba que la transformación evolutiva del individuo tenía que venir de dentro hasta empapar toda la mente y todo el comportamiento. Según los antiguos maestros, a menos

que el cambio interior sea efectivo, las disciplinas externas pueden tener una influencia contraproducente en el «yo» y suscitar cualidades tan peligrosas como la arrogancia y la insensibilidad.

Uno de los primeros y principales principios zen de aprendizaje se resume en el proverbio: «Mirando la luna en el cielo, pierdes la perla que está en tus manos.» Un proverbio chino también dice: «Si te apresuras mucho, nunca llegarás.» El maestro zen japonés de los primeros tiempos, Dogen, uno de los pioneros durante mucho tiempo olvidado por los textos zen japoneses, y uno de los inspiradores principales de Suzuki Shosan, expresaba esto en un poema:

Cava el estanque
sin esperar a la luna.
Cuando aquél esté acabado,
la luna llegará por sí misma.

Shosan siguió muchas de las enseñanzas de Dogen, y también afirmó que el budismo podía ser practicado en cualquier momento sin tener que limitarse por remotas aspiraciones.

> La gente piensa que el budismo es inútil si uno no se ilumina. Esto no es correcto. Budismo significa utilizar bien la mente en el presente, así que tiene una utilidad inmediata. La práctica budista consiste en emplear la mente tanto como sea posible. A medida que ésta se fortalece, se hace cada vez más eficaz.

Más adelante, Shosan insistía en los efectos negativos de la exageración y de la impaciencia, tanto en la persecución

de objetivos mundanos como espirituales. Decía que «los que se han ido al infierno a causa del mundo pueden ser salvados por el budismo, pero ¿quién puede salvar a los que se han ido al infierno a causa del budismo?» De esta manera subrayaba la importancia de la orientación adecuada en la práctica de una disciplina.

> Los que comienzan una disciplina deberían examinar si son auténticamente sinceros al hacerlo. Nadie debería forzarse a emprender una disciplina sin ser realmente auténtico. Si actúas de manera irrazonable y te sometes a privaciones, quedarás exhausto y disminuirás tu potencial, sin provecho alguno.
>
> Cuando tu estado psicológico es malo, las disciplinas lo empeorarían. La disciplina ha de utilizarse para fortalecer el potencial, así que es imperativo evitar el agotamiento.
>
> Actualmente innumerables personas han agotado su potencial y caen en la enfermedad o en la locura por practicar una disciplina de manera equivocada, o por hacer una imitación de la meditación zen. Se debería sólo desarrollar la propia voluntad y volverse verdaderamente auténtico.

Estas amonestaciones dan una nota completamente diferente de los vulgarizadores, que describen la meditación como algo que es bueno para todo el mundo y en cualquier circunstancia. No faltan ejemplos contemporáneos de daños físicos y psicológicos, como los que menciona Shosan, sufridos por meditadores, incitados o exacerbados por el injerto de técnicas espirituales sobre bases inadecuadas.

En Occidente se han atribuido estas consecuencias a las diferencias culturales, pero el mismo problema existe en Oriente, como las mismas observaciones de Shosan atesti-

guan; la locura también se da en las mismas escuelas japonesas zen, especialmente en aquellas en las que algunas prácticas se realizan de manera rutinaria, bajo una presión excesiva y sin tener en cuenta las advertencias tradicionales como las mencionadas por Suzuki Shosan. Los trastornos mentales parecen ser especialmente comunes en las historias de los monjes japoneses zen de los últimos cien años, un periodo particular para todo el zen tradicionalizado. Este fenómeno fue ampliado por la fragmentación de las sectas budistas, que preservaron formas fijas de prácticas aisladas del contexto global del budismo.

De una manera típicamente budista, las enseñanzas de Suzuki Shosan eran impartidas en diferentes estilos, según los problemas específicos y las mentalidades de los diversos periodos de su sociedad. Aunque cada vez había un mayor número de hijos de campesinos, artesanos y comerciantes que iban a aprender a leer y a escribir en las escuelas locales budistas, en los tiempos de Shosan y durante varios siglos después, los guerreros continuaban formando la clase más cultivada de Japón. Por eso, las charlas y escritos dirigidos especialmente a ellos contienen la mayor parte de los consejos sobre educación y desarrollo del carácter. De nuevo, los trabajos del maestro zen Suzuki Shosan, típicamente budistas en este sentido, son una mina de citas muy útiles, incluso en su significado más obvio, y proporcionan experiencia y profunda comprensión:

> Permanece firme y sé responsable de ti mismo. Incluso las personas que son prudentes en todo, esconderán sus faltas secretas cuando se preocupan sólo de la opinión pública y de las apariencias externas. Así, incluso las personas conservadoras y convencionales tendrán faltas en el interior

de sus mentes. Presta atención a tu mente y toma la responsabilidad de ti mismo.

Esto contrasta fuertemente con la imagen de la moral japonesa que se piensa que está orientada fundamentalmente hacia los demás. Normalmente se considera la vergüenza como el elemento operativo que dirige la conducta social japonesa; pero aquí Shosan ilustra las lagunas de la vergüenza en comparación con la conciencia, con la que se vinculaba originalmente en la terapia psicológica budista. El sentimiento moral cristiano de Occidente y el sentimiento moral japonés se comparan habitualmente con la distinción entre culpabilidad y vergüenza. Por el contrario, al asociar vergüenza y conciencia, la psicología budista tradicional incluye tanto los sentimientos morales personales como los sociales en un espacio continuo de conciencia. Shosan también muestra cómo la experiencia interna personal afecta la experiencia interpersonal externa. El tipo de introspección zen y de autoconocimiento que él enseña no es por ello una forma de introversión para buir de la realidad externa, sino obviamente una manera de examinar las bases de la psicología social ordinaria y las raíces del comportamiento social.

Sé consciente de ti mismo y conócete. Por mucho que hayas aprendido y por mucho que conozcas, si no te conoces a ti mismo, no sabes nada. Y por supuesto, si no te conoces a ti mismo, no puedes conocer ninguna otra cosa.

Las personas que no se conocen a sí mismas critican a los demás desde su punto de vista ignorante. Consideran acertados a los que están de acuerdo con ellas y odian todo lo que no va en su misma dirección. Se irritan por cualquier

cosa, causándose a si mismos sufrimientos y perjudicándose únicamente a causa de sus prejuicios.

Si sabes que no todas las personas estarán de acuerdo contigo, también sabrás que tú tampoco estarás de acuerdo con todo el mundo. Los que no tienen prejuicios dentro de sí no rechazan a nadie y, en consecuencia, nadie les rechaza a ellos.

La filosofía y psicología budistas se basan en la relatividad lógica y experimental del sujeto y del objeto. Por ello se enfoca la objetividad con un espíritu crítico y analítico, combinado con ejercicios internos, para disminuir la subjetividad y desarrollar la capacidad de superación de las predisposiciones autoengañosas. Como decía el maestro zen Dogen: «Estudiar el budismo es estudiarse a si mismo. Estudiarse a sí mismo es olvidarse de sí. Olvidarse de sí es iluminarse totalmente.»

En este contexto zen, estudio de sí mismo no significa sólo investigación del yo real, significa también aprender sobre las identificaciones subjetivas de los falsos «yo». Olvidarse a si mismo quiere decir penetrar la barrera del autoengaño por parte del falso yo. Iluminarse totalmente significa aprender directamente a través de las experiencias de la vida tal como son, sin la mitología de los falsos «yo» que imponen sus juicios y sus prejuicios de cómo deberían ser éstas.

Shosan continúa describiendo la actitud del yo desapegado, aunque no por ello perdida su actividad voluntaria de observación de sí mismo. Esta actitud se utiliza en la práctica budista para superar las limitaciones superfluas impuestas a la capacidad y funcionamiento de la mente por un continuo desplazamiento incontrolado:

> Los ejercicios de desarrollo consisten en fortalecer la mente lo más posible. Nuestros sentidos e ideas condicionados son como bandidos que pueden robar nuestra mente original. Estos bandidos surgen de la debilidad de nuestras mentes. Por ello, tienes que utilizar toda tu energía para vigilar atentamente tu propia mente. La gente interpreta mal el término zen «no-pensamiento» y lo utiliza para convertirse en necios de mente ausente. Este es un gran error. Tienes que mantener una mente poderosa.

La errónea interpretación del «no-pensamiento» al que se refiere Shosan parece haber plagado los movimientos zen desde hace siglos, desde los primeros tiempos hasta nuestros días. A veces no hay alguien a nuestro alcance como Shosan para señalar que esto no es zen, y la aberración ha sustituido equivocadamente a la cosa real. Esto polariza al público desinformado expuesto a esta creencia, de manera que no es útil para los que aceptan el zen ni para los que lo rechazan basándose en este error.

La equivocación ha llegado a veces al punto de considerarse la irracionalidad como la medida del zen, no sólo por sus opositores, sino también por sus simpatizantes. Muchas de las declaraciones incoherentes de divulgadores, como D. T. Suzuki y C. G. Jung, atestiguan la existencia actualmente de este fenómeno.

Algo menos llamativos que los «irracionales» son los quietistas, que también han aparecido de vez en cuando y que han aportado al zen una reputación de irrelevancia social en el mejor de los casos, y de parasitismo en el peor. Shosan fue uno de los primeros en contrarrestar estas imágenes negativas mediante la afirmación y la demostración de que la mente zen no está en blanco, fuera del mundo, ni

es irracional, sino que es eminentemente práctica en la vida ordinaria.

> La práctica budista significa eliminar los obstáculos producidos por los acontecimientos históricos, liberando así del sufrimiento. La mente resultante es un tesoro que aporta paz psicológica y física, además de felicidad, a cualquier persona en su vida, sin distinción de clase o condición.
>
> La práctica budista consiste en eliminar las actitudes insanas y contaminadas, mediante la pureza y libertad de mente, y en convertir la infelicidad en dicha y la maldad en bondad. Esta mente es un tesoro útil en cualquier tarea o buena acción.
>
> La práctica budista consiste en eliminar las actitudes confusas e ignorantes, para ir más allá de la codicia, el odio y la ilusión. Esta mente es un tesoro de salud mental que acaba con las inquietudes psicológicas.

Lejos de ser irracional, la enseñanza zen señala precisamente la irracionalidad de una vida dominada por los instintos y las emociones. Uno de los primeros pasos de la práctica budista es considerar el efecto que tienen en el individuo las compulsiones, y cómo le hacen vulnerable Interna y externamente al control de fuerzas Incontrolables.

> Los tontos descuidan sus vidas persiguiendo sus deseos. Aunque se desvelan mental y físicamente por sus ambiciones, nunca están satisfechos y, sin embargo, nunca abandonan.

El budismo enseña las maneras de trascender la compulsión y alcanzar la libertad mediante el «olvido de sí»,

según las palabras del maestro Dogen. Esto no quiere decir que no exista la conciencia de sí mismo, sino que la atención no está encerrada en ningún yo. La iluminación atribuida a los budas Incluye la conciencia de todos los «yo», incluidos los actuales y los potenciales, al igual que el «centro del yo». Este estado incluye naturalmente lo que comúnmente se piensa que son los «yo» de los demás; esto significa que la persona consciente de ellos es consciente de los suyos propios. Shosan distingue, por lo tanto, entre cualidades prácticas y grados de recuerdo y de olvido de sí.

Así pues, aclara que olvidar el yo no significa actuar impulsiva o irracionalmente, ni vivir en un abandono descuidado. De la misma manera que previene a la gente contra la comprensión equivocada de la técnica del «no-pensamiento», Shosan pone atención en equilibrar una práctica razonable del olvido de sí con una práctica consciente de la atención sobre uno mismo. De esta manera, el individuo se centra entre dos extremos: ni demasiado pendiente de sí mismo ni excesivamente desatendido.

> Olvídate de ti mismo, sin olvidarte. Cuando las personas son ambiciosas y avaras, sólo se interesan en sí mismas, olvidando incluso a sus propios parientes. Por otra parte, cuando están persiguiendo lo que desean obtener, se olvidan de sí mismas y pierden su conciencia, de manera que no entienden las implicaciones de lo que hacen y no se preocupan siquiera de sus más calamitosas consecuencias. Gran parte de las conductas indignas provienen de aquí; así pues, no te olvides de ti mismo.

Siguiendo la enseñanza tradicional del budismo zen, Shosan explica más adelante que la autocomplacencia no se

limita a lo que se juzga comúnmente como conducta egoísta o inmoral, sino que también infecta la actividad considerada convencionalmente buena y virtuosa.

> Existe la bondad contaminada y la bondad pura. Lo que se hace sin la conciencia del ego se llama bondad pura. Lo que se hace en provecho propio, a la espera de una recompensa, se llama bondad contaminada.

De hecho, los antiguos maestros zen han dicho que la virtud centrada en uno mismo puede ser incluso peor que el vicio. La piedad no atrae sobre sí la crítica de la sociedad convencional, porque está revestida de apariencias aceptables; por ello, la persona irreflexiva no está sometida a la presión de examinar su conducta individual y sus interpretaciones subjetivas. Bajo estas condiciones es mucho más fácil establecerse en el propio camino, fortificado por un círculo de racionalizaciones y de justificaciones que se autoperpetúan.

Por estas razones, se considera que la fluidez y el desapego son requisitos previos esenciales para lograr una perspectiva suficientemente amplia capaz de valorar el objetivo y el efecto de los comportamientos, tanto seculares como sagrados, a la luz objetiva de su contexto total. Los maestros de artes marciales exhortan al desapego para conseguir la maestría de sus respectivas técnicas y, en un sentido, el guerrero que ha sufrido en la batalla una derrota mortal tal vez no tenga nada más que el desapego como último recurso, como una última victoria personal. Como viajero budista, Shosan también se enfrenta a la realidad de la muerte, pero extiende el principio de fluidez al arte de vivir en continuo progreso.

> Hay virtud en no estancarse. Las personas se quedan fijadas a un punto o a otro, lo que tiene como resultado que no perciben lo que sucedió antes y lo que ocurre después. En consecuencia, carecen de virtud. Pierden mucho en su manera de vivir y en sus percepciones a cambio de una pequeña ganancia. Sin embargo, no son conscientes de ello. Así que si quieres dejar lo pequeño por lo grande, date cuenta de tus fijaciones y abandónalas.

Además de la conciencia obligada de la muerte para los guerreros profesionales, los budistas han utilizado el recuerdo de la impermanencia y la inevitabilidad de la muerte personal en todas las condiciones de vida como uno de los métodos más eficaces de liberar la mente del apego compulsivo a las cosas. Éste es uno de los ejercicios básicos de la práctica elemental budista, y que puede encontrarse a través del amplio espectro de escuelas y escrituras del budismo.

Los primeros investigadores occidentales que quedaron estancados en este tipo particular de práctica, y que la trataron aislándola de la tradición más amplia del budismo unitario, quedaron naturalmente horrorizados por esta conciencia de la muerte, y describieron en consecuencia el budismo como una religión pesimista. Pero lejos de ser mórbido, como la crítica emocional occidental ha afirmado, este aspecto budista permite realmente a los practicantes apreciar la vida de manera más plena, ser más libres y más eficientes en todo lo que hacen. También les enseña a enfrentarse a la enfermedad y a la muerte con serenidad y sin miedo.

En cualquier caso, ésta es solamente una parte de una enseñanza más vasta, y el énfasis puesto sobre la muerte por los soldados profesionales durante siglos de guerras en el

Japón medieval no debería ser considerado como la medida de la conciencia budista. Existe algo muy positivo en la conciencia inmediata de la evanescencia, algo que no es el puro estoicismo del guerrero en el campo de batalla ni la anhelante languidez del poeta en el jardín. Shosan explica cómo la tendencia a olvidar o a ignorar la transitoriedad afecta al comportamiento y a la manera de vivir:

> Cuando las personas olvidan que van a morir y actúan como si fueran a vivir para siempre, no aprecian ni utilizan plenamente los meses y los años que pasan. Mientras esto es así, actúan sólo por codicia, cólera y falsedad, desviándose de los deberes familiares y sociales, y sin entender la responsabilidad y la bondad humanas; para ello emplean la adulación y el allíago, descuidando el hogar y el trabajo por pasatiempos y diversiones inútiles.

El zen de Shosan se enraizaba en las cosas prácticas de la vida. No tenía tiempo para una «espiritualidad» etérica divorciada de las necesidades de la vida diaria. Incluso hacía que los fenómenos extraordinarios de los poderes psíquicos y del Intelecto reforzado sirvieran a necesidades comunes como la educación y la curación. Su mezcla intelectual y práctica de enseñanzas budistas y sociales está resumida en su ensayo «Sobre la vida cotidiana de los guerreros», que se dirige no sólo a los samuráis profesionales, sino que se propone como modelo para las personas de cualquier condición social.

> Un samuray preguntó: «Se dice que los principios budistas y los principios sociales son como las dos ruedas de un carro. Sin embargo, incluso si no hubiera budismo,

no faltaría nada en el mundo. ¿Por qué se comparan entonces estas dos clases de principios con las ruedas gemelas de un carro?»

Shosan respondió: «Los principios budistas y los sociales no son dos cosas separadas. Según un dicho budista, "si puedes entrar con éxito en el mundo, estás totalmente más allá del mundo".»

Decir que la capacidad para entrar con éxito en el mundo significa trascenderlo, quiere decir que la eficacia reduce la confusión, liberando así la energía mental de la preocupación de los asuntos pendientes. En contraste con esta actitud, los Intentos prematuros de «ir más allá del mundo» únicamente mediante ejercicios «espirituales» pueden abocar al manejo despreocupado de los asuntos diarios y a largo plazo, aumentando las ansiedades comunes. A su vez, esto produce que la libertad de la mente quede obstaculizada, cerrando el final abierto de la vida y añadiendo ansiedad espiritual a las preocupaciones existentes sobre los asuntos ordinarios. La consecuencia es que ninguno de los dos aspectos de la vida humana, el espiritual y el material, recibe su debida atención, ya que la que habría de darse a uno se le da al otro, y viceversa.

Parte del problema en relación a las imágenes de irracionalidad del zen proviene de la definición de racionalidad con la que comienza el Intérprete. Si se considera racional la alianza actual de la ciencia y la guerra, o como producto de un pensamiento racional, no es de extrañar que alguien del Japón moderno, como D. T. Suzuki, quiera arrojar una llave inglesa dentro de la máquina y, al menos, Intentar disminuir su velocidad, revendiendo irracionalidad a sus intelectuales, mediante amplios escritos de historias zen escogi-

das de manera artesanal por su carácter aparentemente misterioso.

Incluso un erudito y psicólogo de la talla de C. G. Jung admite su incapacidad para discernir el significado simbólico de las historias zen contadas por D. T. Suzuki en un libro para el que el mismo Jung escribió una introducción en 1939. Esta imagen de misterio ha llegado a ser uno de los sellos de la imagen popular occidental del zen. Apenas se ha sospechado que esto podría no corresponder en absoluto a una imagen real. Y mucho menos se ha considerado la posibilidad de que este halo de misterio era más una estrategia que algo real.

Ahora que estas dimensiones del comportamiento han llegado a Interesar en el campo de las actividades comerciales y Políticas, y también porque el zen ha sido comercializado y politizado, se ha desarrollado un mayor interés académico en los aspectos correspondientes del zen. Aunque existen muchos bosquejos y discusiones, no hay, sin embargo, todavía un estudio realmente amplio del tema.

Lo que probablemente encontrará una persona ordinaria en búsqueda de información son libros que tratan de enseñanzas, sectas o escuelas particulares; libros sobre experiencias personales de Individuos que practican algún tipo de ejercicio zen; o volúmenes académicos sobre alguna reliquia del pasado. Muchos enfoques del zen contienen de hecho elementos irracionales, basados en gran medida en los apegos personales que los budistas zen llaman «lo que queda impreso».

Contrastando con lo que los estudiosos superficiales o irracionales del zen han transmitido a través de versiones propagandísticas o comercializadas de la enseñanza afortu-

nadamente no son los únicos en hablar de zen y coexisten en todos los tiempos y lugares codo a codo con la verdad, Shosan enseña el budismo de una manera que muestra con claridad su fundamento racional. Empieza con la premisa de que «Tanto los principios budistas como los sociales no son otra cosa que la aplicación de la auténtica rectitud, que hace exacto el razonamiento y justa la acción».

Esta formulación es un ejemplo típico de una reflexión concreta sobre el principio de «no dualidad», tal como lo entiende la filosofía budista. Shosan puede decir sinceramente que las virtudes sociales del Budismo son sólo una, aunque distingue matices en cómo las mismas virtudes se entienden y practican en diferentes niveles de conciencia.

> Existen diferentes niveles de profundidad en la rectitud. En el contexto social, ésta significa desviar la razón, ser obediente y justo, conceder a las relaciones sociales la atención adecuada, estar en armonía con los demás, y ser honesto y servicial. Esta es una manera de entrar de una dimensión relativamente superficial a una dimensión más profunda.

Es muy conocido en el budismo el hecho de que la ética social sirva como preparación para un desarrollo psicológico posterior promovido por las prácticas espirituales. Esto no disminuye la dignidad o la importancia de la ética social, sino que la coloca en un contexto más amplio que el del dogmatismo religioso. Una de las grandes ventajas del punto de vista más vasto del budismo es que éste reduce la tendencia humana a estancarse moralmente a través de la ex-cesiva rigurosidad o del cinismo. Shosan lo ejemplifica al describir el significado más profundo de la rectitud en términos metafísicos típicamente budistas.

> La rectitud en términos budistas es darse cuenta de que todas las cosas creadas son en última instancia ilusiones irreales, y por lo tanto significa utilizar el propio cuerpo espiritual original en su estado natural espontáneo.

Aquí se pone en evidencia la dificultad del zen para la mente común. La perspectiva de ser capaz de utilizar el «propio cuerpo espiritual» puede parecer una ventaja para el interés ordinario; pero existe todavía una resistencia social, profundamente arraigada, a la idea de que las experiencias estructuradas de manera convencional son en último término irreales. Para la manera de pensar ordinaria, esta noción parecería destructiva, pero Shosan demuestra cómo funciona en el contexto total del budismo, como una puerta para la liberación del potencial creativo.

En términos budistas, la irrealidad final de las cosas del mundo no significa que éstas sean Insignificantes o que se puedan descuidar, sino más bien que son maleables, es decir que se pueden cambiar. Por esto, la realización del vacío no quiere decir apartarse del mundo, sino más bien la capacidad de cambio, el potencial de progreso. Shosan continúa describiendo la clase de cambio y progreso que persigue el budismo zen como la curación de la «enfermedad mental» que mantiene a la humanidad encerrada en comportamientos animales. En este punto se hace evidente la estrecha conexión entre liberación individual y liberación colectiva.

> Las personas ordinarias están mortalmente enfermas los budas son maestros en el arte de la medicina. Las personas ordinarias deberían en primer lugar liberarse de su enfermedad. En una mente fluctuante y no iluminada, exis-

te la enfermedad del error y de la confusión; existe la enfermedad de la ambición y de la falsa percepción, de la cobardía y de la injusticia. Cuando la mente está llena de los venenos de la ambición, del odio y del error, éstos producen ochenta y cuatro enfermedades mentales. Liberarse de esta mente se llama budismo. ¿Existen diferencias respecto a los principios de la sociedad?

La enseñanza budista sobre la irrealidad objetiva o vacío de los fenómenos condicionados fue el primer blanco típico de las invectivas antibudistas, tanto orientales como occidentales, por aquellos que malinterpretaron la doctrina como una forma de nihilismo o quietismo. Aunque es verdad que algunos practicantes neuróticos del zen con tendencias escapistas fueron fuertemente atraídos por una visión nihilista del vacío, la tradición budista ortodoxa siempre ha repudiado tales exageraciones como perversiones. Según Nagarjuna, un predecesor espiritual del zen en la India y uno de los grandes escritores de la metafísica del vacío, «los iluminados han dicho que el vacío consiste en salir de todos los puntos de vista, pero también han dicho que los que hacen del vacío un punto de vista no pueden salvarse».

Shosan aclara que la realización del vacío no es la meta del zen, sino el medio a través del cual se eliminan los prejuicios y los complejos psicológicos indeseables enraizados en errores sobre la naturaleza de la realidad. También contrasta la libertad que se gana mediante la práctica del vacío y el vínculo que resulta cuando se fijan las apariencias.

Conociendo el principio del vacío original, los que han llegado a ser maestros de la Vía utilizan la razón y la justi-

cia como una fragua para templar cada día la mente, liberándose de las impurezas, para convertirla en una espada-mental pura, clara y sin resistencias, que corta a través de la raíz mental de la ambición egoísta y conquista todos los pensamientos; así que los que transitan la Vía, están por encima de todo, sin ser perturbados por nada, y no tienen principio ni fin.

Pero las personas ordinarias toman la ilusión por realidad, creando actitudes preconcebidas por la fijación de las apariencias, originando así pensamientos de codicia, cólera e incomprensión. Habiendo producido toda clase de preocupaciones psicológicas y perdido la mente original, se encuentran con que sus mentes están distraídas y descentradas, y son arrastradas por el primer pensamiento que surge. Como consecuencia, tienen mentalidades perturbadas que les producen sufrimiento. Carecen de confianza psicológica; están desanimados y deprimidos, viviendo sin metas ni comprensión, y poniendo su atención en las cosas. A esto se le llama la mente del hombre ordinario.

La distinción que hace el zen entre las personas ordinarias y las personas iluminadas no está basada en logros oficiales, sino en el nivel de la mente en el que se anclan las vidas de cada día. Shosan describe la mentalidad del hombre ordinario como crónicamente superficial, atada a las apariencias y apegada a las cosas. Se considera que ésta es una pérdida, o una alienación de la autonomía de la «mente original», que la enseñanza zen identifica con la «naturaleza del Buda».

La primera aspiración del zen es recuperar la experiencia de la mente original a través de ella misma. Desde esta posición, es posible ver a través de la ilusión del apego a las cosas superficiales. Shosan explica las cualidades prácticas

de la mente original, tal como se experimenta en el zen, acentuando la libertad y seguridad psicológicas alcanzadas mediante su capacidad de penetración y su autonomía.

> Deberíamos tener nombres diferentes para la mente original. Se la llama la verdadera sustancia indestructible, o el cuerpo estable espiritual. Esta mente no es atrapada por las cosas, no es temerosa ni se alarma, no se inquieta ni se repliega en sí misma. Imperturbable e inmutable, se convierte en la dueña de todas las cosas. Los que han penetrado en ella y pueden utilizarla son llamados gente de gran tenacidad, de corazón y tripas de acero, o los que han alcanzado la Vía. Las personas así, no obstaculizadas por los pensamientos, pueden emplear con libertad las cosas, acontecimientos y situaciones.

A causa de la tendencia persistente de la mentalidad superficial a aferrarse a las apariencias externas, no se puede imponer realmente a un individuo, desde fuera, la disciplina necesaria para liberar la energía de la mente de los enredos, sino que ésta ha de surgir desde dentro. Si esta fuerza interior está ausente, la disciplina externa se convierte en un apego y en una dependencia del ego, que conduce a la clase de culto y religiosidad sentimental que se encuentran con tanta frecuencia en las camarillas que se proclaman espirituales. El propio pasado de Shosan no permitía una disciplina fingida; no obstante, era inexorable en su insistencia sobre la necesidad de fuerza interior y poder de voluntad independiente.

> Así, las personas que practican el camino de los budas necesitan en primer lugar tener valor y firmeza en su deter-

> minación; en caso contrario es muy difícil llegar. Es imposible entrar en la vía de los budas con un corazón tibio. Si no te proteges a ti mismo de manera segura y no te cultivas con esfuerzo, sufrirás con cualquier preocupación mental que se presente.
>
> A los que emplean un corazón firme y una mente estable para superar todos los obstáculos se les llama personas en la Vía. A aquellos cuyos pensamientos se aferran a las apariencias, y por los mismos sufren terriblemente a merced de los acontecimientos, se les llama gente ordinaria.

La actitud de Shosan parece ser la típica de un guerrero y, de hecho, aportó su experiencia al entrenamiento militar y al combate en lo referente a las respuestas de la psicología zen a los problemas generales de la vida y de la muerte. Pero era muy cuidadoso distinguiendo el «valor» requerido por la mente independiente zen, del «valor» de los guerreros asociado a la fuerza y la violencia.

> Así, las personas que mezclan el valor de la ira con sus mentes preocupadas, tal vez tengan la fuerza en algún instante de atravesar muros de acero, pero llegará un momento inevitable en el que la ira se extinga y el humor cambie. Por el contrario, un corazón firme es inalterable y no cambia. Si los guerreros lo cultivan, ¿por qué lo hacen?
>
> Si tienen mentes preocupadas, incluso a las personas de gran valor marcial les llega el fantasma de la impermanencia cuando se enfrentan al final de sus vidas; entonces les abandonan sus fuerzas habituales y su fiero valor, siendo incapaces de reunir ninguna energía.

La distinción entre la fiereza animal del guerrero armado que mata a los adversarios y la fiereza espiritual del gue-

rrero zen atravesando las ilusiones, no fue siempre recordada y observada por los seguidores del zen que seguían las prácticas de escuelas orientadas por la vida de los samuráis japoneses o influidas por éstos. Incluso hoy día se pueden oír y leer historias aparentemente interminables de violencia física y mental, practicadas en algunos monasterios zen Rinzai, como si esta clase de fiereza fuera la medida de la cualidad de su disciplina.

Con demasiada frecuencia, rasgos de machismo samuray están ligados al mismo mecanismo superficial de autoimportancia que engaña a la mentalidad ordinaria. Como consecuencia, no se trasciende el ego sino que éste es agrandado y fortalecido por la disciplina que practica. Por esta razón, Shosan dijo claramente que el cultivo de la fibra moral en el sentido budista se centra en desvanecer las ilusiones creadas por el sentimiento de autoimportancia.

> El origen esencial del sufrimiento es el pensamiento «Yo, yo». Saber que esto es así es sensatez. Si se actúa basándose en el conocimiento de esta sensatez con una mente de verdadero valor, sólo la justicia puede extirpar aquel pensamiento.
>
> Las personas sin sensatez no entienden el origen del sufrimiento y de la felicidad; las personas sin justicia no pueden cortar el dogal de la vida y de la muerte. Esto exige una estrecha atención.

Al igual que en la Interpretación de la «rectitud», de nuevo aquí Shosan utiliza la comprensión budista de la «sensatez» y la «justicia» que penetran más profundamente que los lugares comunes de las definiciones confucianas de estos términos. En tiempos de Shosan se adoptó oficial-

mente como ortodoxia estatal una especie de neoconfucianismo, pero esta doctrina sufría la tendencia típica de caer en un intelectualismo estéril, sin medios prácticos de fortalecer sus principios. Por ello, la mayoría de los eruditos del confucianismo sin ambiciones políticas se inclinaban más hacia versiones no ortodoxas del neoconfucianismo que contenían más elementos pragmáticos del budismo.

Inspirándose en enseñanzas zen y neoconfucianas, Shosan concluye su ensayo sobre la vida diaria de los guerreros con una exposición sobre las maneras de desarrollar la fuerza de carácter, que él juzgaba tan importante, tanto para la vida social como espiritual. Compara las actitudes o estados de ánimo de lo que llama la menté confiada, que se eleva por encima de las condiciones del mundo, con los estados de mente depresivos sobrepasados por éstas.

> En la mente de la persona ordinaria existen estados de ánimo optimistas cuando se superan los acontecimientos, y estados de mente deprimidos cuando son superados por éstos. Un estado de ánimo optimista es un camino en el mundo de la iluminación; un estado de ánimo deprimido es un camino hacia la prisión. Concentrándose en el poder de la aspiración a la liberación, se debería mantener un estado de ánimo optimista día y noche.
>
> He aquí algunos estados de ánimo optimistas que superan los acontecimientos mediante una mente valerosa: plena atención a la vida y a la muerte; gratitud por los dones; constancia en el progreso; toma de conciencia de la causalidad; visión de la irrealidad y de la impermanencia; respeto por el valor del tiempo; vigilancia sobre uno mismo; autoabandono; autocrítica; veneración; justicia humanitaria; atención a las palabras de los iluminados; amabilidad, compasión, honradez y sinceridad; reflexión sobre lo importante.

Estos estados de mente proceden de una mente firme y valerosa, que deja toda clase de lazos y se eleva sobre las cosas. De esta manera, cuando mantienes un estado de mente optimista, sufrirás poco, incluso si de repente te encaminaras hacia la muerte.

Cuando esta actitud valerosa es continua, la ciudadela del corazón es segura, y tiene un poder virtuoso independiente y sin trabas. Incluso si surgen toda clase de complicaciones, éstas no pueden enfrentarse a este corazón firme; perderán su fuerza y desaparecerán cuando su energía se desvanezca. ¿No habrían de tener los guerreros un corazón así?

Si tu mente es débil y tus pensamientos quedan atados a las apariencias, las complejidades tendrán poder sobre ti con una fuerza cada vez mayor, invadiendo tu naturaleza, confundiendo tu mente y haciéndote perder el control sobre ti mismo.

También hay estados de ánimo depresivos que son producidos por diversas circunstancias: la negligencia, el viaje sin sentido, el incivismo, el desinterés por las situaciones, la indiferencia hacia los hechos de la impermanencia y de la irrealidad, el deseo de fama y fortuna, la lujuria, la duda y la falta de confianza, la pesadez, la timidez, la tacañería o la ambición desmedidas, los celos y la envidia, la ingratitud, la obsequiosidad, el descuido de la vida y de la muerte.

En contraste con la explicación pormenorizada de Suzuki Shosan sobre el zen en la vía del guerrero, todas las instrucciones del maestro Takuan al maestro en artes marciales Yagyu Munenori giran en tomo al principio primordial de fluidez. También es posible interpretar muchos de los dichos y elaboraciones de este principio en la práctica, e

incluso los escritos pormenorizados de Takuan extrajeron mucha sabiduría práctica de esta simple premisa. La belleza característica de éstos consiste en su retomo insistente a los orígenes, que es uno de los rasgos peculiares del zen.

La primera de las cartas de Takuan a Yagyu recogida en la colección llamada *Escritos sobre las maravillas del conocimiento inmutable,* se titula «La aflicción de la fijación inconsciente». En ella introduce el tema de la percepción zen en el contexto del duelo, simbolismo de la confrontación, la lucha y el conflicto humanos.

> En lo que se refiere al arte de la guerra, cuando ves la espada de un adversario sobre ti, tu mente queda fijada en ella si quieres esquivarla en ese momento. En este caso, tu acción es vacilante y eres herido por tu rival. A esto se le llama fijación o demora.
>
> Si no pones tu mente en la espada atacante aunque la estés viendo, te mantienes sin pensamientos y vas al encuentro del arma que te ataca en cuanto la apercibes, sin fijar en absoluto tu mente en ella, puedes apartar la espada que quiere matarte, y convertirla a su vez en un instrumento para matar a tu enemigo.
>
> En el zen, a esto se le llama tomar la punta de la lanza y darle la vuelta para herir al que la empuña. Significa lo mismo que apartar la espada del adversario para matarlo con la llamada «no espada».
>
> Tanto si tu contrincante ataca primero como silo haces tú, si fijas tu mente totalmente en la persona, la espada, la distancia o el tiempo, tus acciones serán titubeantes. La consecuencia será tu muerte.
>
> Puesto que tu mente está ocupada con tu adversario cuando te pones en una situación de lucha, tampoco debes fijarla sobre ti mismo.

> La vigilancia de la mente para mantenerla concentrada en el cuerpo sólo debe ser practicada por el principiante.
>
> Si pones la mente en la espada, tu mente será absorbida por la espada. Si la pones en la medición del tiempo, la medición del tiempo la absorberá. Si pones tu mente en tu propia espada, tu propia espada la captará. En cualquiera de estos casos, tu mente se queda atrapada y tu acción fracasará.

Aunque esto fue escrito por un maestro de las artes marciales y utiliza por ello un lenguaje propio, en el proceder habitual del zen todo esto se extiende de manera analógica más allá de su contexto explícito. Según la comprensión budista, la naturaleza de la realidad ordinaria es interactiva y no estática; así, la imagen del duelo simboliza la relación dinámica del Individuo con la situación siempre cambiante presentada por el entorno, en especial por las condiciones del medio profesional de cada uno. El movimiento de la «no espada», en la que un guerrero desarmado utiliza el arma del adversario para procurarse una victoria a partir de una derrota, simboliza la definitiva capacidad de recursos del adepto zen independiente; también constituye una buena metáfora del proceso de modernización de Japón durante el último siglo.

En sus ensayos más cortos, «Ningún intervalo» y «La mente como una chispa», Takuan utiliza los términos zen para explicar cómo se fluye en la acción. Explica la capacidad de respuesta espontanea en términos de inmediatez, pero no la identifica con rapidez. Poniendo el acento en la libertad de la mente, el maestro zen escribe que no es la celeridad de la acción, sino la inmediatez de la atención lo que la hace posible.

> Cuando das una palmada, inmediatamente se produce un sonido sin intervalo de tiempo. El sonido no sale de manera intencional poco después de tu palmada, sino que surge en el mismo momento de tu acción.
>
> Si tu mente se detiene en la espada que tu contrincante dirige hacia ti, se produce un intervalo, y en ese momento tu acción es vacilante.
>
> Si no hay intervalo entre el ataque de la espada de tu adversario y tu acción, su espada se convertirá en tu espada.
>
> Una mente como una chispa significa el estado de mente en el que no hay intervalos. Cuando se golpea un pedernal, la chispa salta en el momento. Esto también significa que no hay un espacio de tiempo para que la mente se pare y se entretenga.

Durante siglos ha existido una marcada tendencia en el medio zen a identificar rapidez con espontaneidad, debido a la utilización de la primera como sustituto de la segunda. Es a esta ilusión a la que se refiere aquí el maestro Takuan. La misma idea existe todavía en las escuelas zen en las que se valora altamente el diálogo ritual. También fue promovida en Occidente por el popular escritor D. T. Suzuki, que con frecuencia dio la impresión de que el zen dependía de la rapidez de comprensión, hasta el punto de que cualquier afirmación o acción sin sentido podían ser válidas con tal de que fuesen tan rápidas que parecieran espontáneas.

Como consecuencia de esta confusión, se desdibuja la distinción entre reacciones automáticas (como decir o hacer lo que primero surja en la mente en ese momento) y la respuesta precisa del estado despierto de atención, tal como se desarrolló originalmente en el zen auténtico. D. T. Suzuki profesaba la creencia de que la iluminación

zen era un fenómeno irracional, contribuyendo de esta manera a proteger este error de un examen crítico en el interior mismo del zen, tal como fue conocido en Occidente a través de sus escritos.

Por el contrario, el maestro Takuan señala que la misma idea de rapidez identificada con espontaneidad se convierte en sí misma en un factor de fijación. Los escritos occidentales sobre zen que siguen las doctrinas de D. T. Suzuki lo confirman ampliamente. La fascinación por la réplica aguda inmediata fue ya repudiada por el gran maestro zen chino Dahui, cinco siglos antes que Takuan, pero las escuelas japonesas zen orientadas hacia los samuráis parecen haber instalado de nuevo el culto a la celeridad, a causa de su propio interés en la práctica de las artes marciales.

Sin embargo, la espontaneidad auténtica nacida de la inmediatez de una atención centrada y abierta (más que de un reflejo condicionado), es valorada no sólo por los guerreros zen, sino también por los que Intentan aplicar la conciencia zen a las situaciones reales de la vida. En su ensayo «Dónde poner la mente», Takuan procede a enumerar los puntos en los que la mente del guerrero suele detenerse y estancarse sin darse cuenta. Al final, muestra cómo la mente zen trasciende estas fijaciones, incluidas las más abstractas, como la fijación común de los practicantes: la concentración en una técnica yóguica que Intentaban obtener con gran ahínco los guerreros y los que rendían culto al zen.

> ¿Dónde poner la mente?
>
> Si pones tu mente en las acciones del adversario, tu mente es absorbida por las acciones del adversario.
>
> Si pones tu mente en la espada del adversario, tu mente es absorbida por la espada del adversario.

Si pones tu mente en el pensamiento de matar al adversario, tu mente es absorbida por el pensamiento de matar al adversario.

Si pones tu mente en tu propia espada, tu mente es absorbida por tu propia espada.

Si pones tu mente en tu determinación a que no te maten, tu mente es absorbida por la determinación a que no te maten.

Si pones tu mente en las posiciones de la gente, tu mente es absorbida por las posiciones de la gente.

La cuestión radica en que no hay ningún sitio donde poner la mente.

Algunos dicen: «Si dejamos que la mente vaya a cualquier lado, ésta quedará fijada allí donde vaya, colocándonos en posición de desventaja respecto a los adversarios. Así que es mejor poner la mente en las propias tripas y mantenerla allí, mientras nos adaptamos a lo que haga el adversario.»

Por supuesto que podría ser así, pero desde el punto de vista de una fase avanzada del budismo, mantener la mente en la parte inferior del abdomen es una etapa primeriza. Es la etapa de la práctica, en la que se recuerda la severidad, y que se llama la fase de «buscar la mente liberada». No constituye la fase más alta y trascendente, sino que es simplemente el estado de seriedad.

Si fuerzas la mente a ir a tus tripas, debajo del ombligo, y tomas la determinación de que permanezca allí, tu mente es absorbida por tu determinación a mantenerla allí; como consecuencia, tu acción posterior será imperfecta y perderás toda libertad.

La práctica actualmente popular de poner la atención en la parte Inferior del abdom*en* (*har*a) parece que fue Introducida en Japón hacia el año 800 de nuestra era. Era

parte de la tradición meditativa de la escuela budista Tendai, que se estableció en Japón en esa época. En el contexto del budismo Tendai, se presenta este ejercicio como una técnica curativa. Sin embargo, parece que el principal motivo de que llamase la atención de los practicantes de artes marciales fue su eficacia inmediata para suscitar el poder de la estabilidad mental *(oriki)*. Aunque ahora se asocia comúnmente al budismo zen (que al principio estuvo estrechamente relacionado con la escuela Tendai), como un medio de cultivar la concentración *(zenjo)*, apenas existe alguna referencia de ella en ninguna de las Instrucciones sobre meditación de los maestros zen clásicos japoneses.

El renacimiento del zen en Japón en el siglo XVIII atribuyó la práctica de la concentración en *hara* al legado taoísta sobre la salud. Se utilizaba para curar algunos problemas graves físicos y nerviosos que se producían como consecuencia de meditar tan intensamente con los koans; sin embargo, entre los seguidores de esta escuela parece que se convirtió en un método general de concentración. Los practicantes de esta forma de zen dicen que ellos trabajan los koans, o preguntas zen, en sus tripas. Durante el último siglo y medio, esta escuela adquirió gran influencia entre las clases elevadas de Japón, y la técnica aparentemente fácil de concentración en el vientre pasó rápidamente a las versiones occidentales de zen junto con los koans, sin ninguna clase de cuestionamiento.

No obstante, fue probablemente a través del bushido, más que del zen puro, como esta práctica se extendió entre la gente corriente en Japón, basta el punto de que se utilicen coloquialmente para referirse a una personalidad calma, recogida e imperturbable, expresiones como *Hara ga deki-*

te iru («está en sus tripas») y *Hara ga suwatte iru* («tiene tripas»). En general, pueden referirse a una imagen de madurez, pero también pueden aplicarse a la serenidad y sobriedad frente a un desafío particular de vida y muerte. En los dos casos, la forma de utilizarlas es muy típica del bushido durante los dos últimos siglos.

Según el *Tao Te King,* «el camino que puede ser trazado no es el camino permanente». En este ejercicio de meditación en el vientre, el zen adoptó solamente una pequeña parte de la tradición taoísta, que es mucho más completa. Posteriormente, los practicantes del zen y los seguidores del bushido en Japón parecen Inclinarse a convertirlo en un estado permanente del cuerpo y de la mente. Algunos taoístas chinos hacen lo mismo, pero a diferencia de las obras modernas japonesas sobre zen, los escritos taoístas chinos abundan en advertencias sobre los peligros de esta práctica, especialmente para las mujeres.

La mayoría de estas advertencias están basadas en el perjuicio que produce excederse. El renacimiento premoderno de la escuela Rinzai, que es la que ha predominado culturalmente, adoptó algunas técnicas taoístas para curar algunos síntomas graves, que se reconoce que están causados por excesos en la meditación sobre los koans zen. También confiesan los propios taoístas que sus propias prácticas tradicionales son perjudiciales cuando se practican en exceso. Y sin embargo, desde los tiempos del renacimiento Rinzai, ha habido practicantes de zen que se han excedido tanto en la meditación sobre koans como en la concentración en el vientre.

Estos excesos no son sólo irracionales en si mismos desde el punto de vista budista y taoísta, sino que también

vuelve irracional a la persona que los comete. La imagen de D. T. Suzuki de un zen ilógico puede que no se deba únicamente a su propia comprensión de los clásicos, o a su propio intento de dominar el arte de la ventaja, sino también a una creencia auténtica, basada en observaciones y experiencias personales de un sistema de meditación que ha sufrido una profunda involución en los primeros años del Japón moderno.

Según las fuentes clásicas y modernas taoístas, uno de los peligros de concentrar la atención en la parte inferior del abdomen es que la práctica produce resultados fácilmente en el terreno de la calma y de la concentración, pero que no puede conducir a una iluminación superior. El señuelo de su facilidad y comodidad parece ser la razón principal de que esta técnica prevalezca en los cultos populares zen y taoísta.

La concentración sin sabiduría es una de las enfermedades endémicas del zen japonés, en particular de las formas de zen que están bajo la influencia del confucianismo y del bushido. Takuan es uno de los raros maestros zen japoneses que señalan el potencial negativo de esta posición simplista. Refiriéndose a la concentración en *hara*, como una técnica elemental que no debe ser mantenida para siempre, Takuan dice que la posición de no-pensamiento del zen, que es más avanzada, no sólo libera la mente sino también el cuerpo.

> Si no pones tu mente en ningún lugar, impregnará todo tu cuerpo, extendiéndose a todo tu ser, de manera que cuando necesites las manos, éstas se moverán, cuando necesites los pies, éstos caminarán, y cuando necesites los ojos, éstos verán. Como estará presente allí donde la nece-

sites, ejercerá las funciones que precises que se hagan. Si fijas la mente en algún lugar, será absorbida por ese lugar y fallará en su función.

Si rumías pensamientos, serás absorbido por esta acción, así que deja que la mente vaya a todo el cuerpo, sin mantener en ella ningún juicio, y cumple cada función con exactitud, sin detenerte ni retrasarte en ningún lugar.

Si pones la mente en algún sitio, quedas deformado. Deformarse es volverse unilateral; ser integro permite alcanzar cualquier cosa. La mente recta o justa significa mente extendida por todo el cuerpo, que no se adhiere a ningún sitio o dirección.

Cuando se coloca la mente en algún lugar con el resultado de que en todas partes falla, se la llama mente deformada. Lo que desdeñamos es la deformación. Así es como se llama la fijación en las cosas y la Vía zen la desecha.

Si no piensas en dónde ponerla, la mente impregna todo el ser. Sin poner la mente en ningún lugar, emplea tu atención en cada situación a medida que se va desarrollando y según lo que vayan haciendo los adversarios.

Más adelante, Takuan reflexiona sobre la libertad y los vínculos mentales en el mismo sentido que las ideas tradicionales de la psicología zen práctica. La mente fluida y libre que intenta transmitir al guerrero es descrita como la *mente básica* o la *mente-no-pensante*. A la mente fijada que aconseja al guerrero que abandone la llama la *mente perdida* o *mente pensante*. El maestro zen Takuan resume su exposición previa sobre la libertad física que emerge de la libertad mental, para explicar detalles prácticos:

La mente básica es la mente que no permanece en ningún sitio sino que impregna por completo el cuerpo y el

ser. La mente perdida es la mente fijada en algún lugar, que reflexiona tristemente sobre alguna cosa.

Cuando la mente básica se congela y queda aferrada en algún punto, se convierte en mente perdida. Una vez que la mente se ha perdido, sus diversas funciones son deficientes. Así que la idea fundamental es intentar no perderla.

La mente básica es como agua, que no permanece en ningún lugar; la mente perdida es como hielo, con el que no te puedes lavar las manos o la cabeza.

Si fundes el hielo y lo conviertes en agua para que pueda fluir a cualquier lugar, puedes entonces lavarte manos y pies.

Si tu mente se fija en algún lugar y se demora en alguna cosa, se congela. La consecuencia es que no puede ser utilizada libremente, lo mismo que el hielo no puede ser utilizado para lavarse.

Si fundes tu mente y la utilizas como una riada que atraviesa tu cuerpo, puedes enviarla a donde quieras y servirte de ella como quieras. A ésta se le llama mente básica.

No es decir mucho que a recuperar la mente básica se le da una importancia primordial en el zen. La estabilidad natural de la mente básica fue también buscada por los guerreros como un centro de equilibrio, desde el que podía emerger la acción espontánea sin ninguna inhibición causada por la conciencia centrada en uno mismo. En su libro sobre las artes marciales, Yagyu Munenori incluye también una exposición sobre la mente básica y la mente perdida, siguiendo la enseñanza del maestro Takuan y concretándola:

La mente falsa es pasión y egoísmo. Cuando ésta surge, la mente básica está escondida y se convierte en falsa conciencia; entonces sólo se producen calamidades.

Cuando creamos falsedad, diciendo al mismo tiempo que no hay falsedad, esto es en sí mismo mente falsa, así que su mentira se ha hecho ya evidente. Si el corazón es verdadero, la gente lo sabrá sin necesidad de explicaciones. La mente básica no necesita explicaciones o excusas.

La mente falsa es una enfermedad de la mente básica. Liberarse de ella es liberarse de la enfermedad. Cuando te liberas de la enfermedad, tienes una mente saludable. A ésta se le llama mente básica o mente original.

Si estás en armonía con esta mente básica, puedes convertirte en un maestro en el arte de la guerra. Este principio también se aplica a cualquier cosa que quieras hacer.

Los maestros zen y los maestros en artes marciales que intentaban seguir la vía del zen consideraban que el núcleo de las actitudes mentales de sus vías particulares eran útiles en todas las actividades y formas de vida, y nunca se cansaron de repetirlo. Ellos nunca pensaron entrenar la mente para amoldarse a modelos arbitrarios impuestos al practicante, como se haría posteriormente, sino más bien a tener disponible la capacidad de desarrollar el potencial de respuesta fluida a cada situación particular. El maestro zen Takuan explica detalladamente con los términos budistas de «mente pensante» y «mente no-pensante» las actitudes opuestas que caracterizan a la llamada «mente básica» y a la «mente perdida». Aclara la diferencia entre «pensante» y «no-pensante», como exceso de pensamientos y atención sin estorbos. Al igual que Suzuki Shosan en sus advertencias sobre la comprensión errónea del «no-pensamiento», Takuan también explica la distinción entre «no-pensante» en el sentido positivo de fluidez y de libertad, y «ausencia de mente» en el sentido negativo de mente en blanco o perdida en el olvido.

Mente pensante es lo mismo que mente perdida. En este sentido, pensar es reflexionar sobre cualquier cosa. Cuando reflexionas sobre cualquier cosa en tu mente, surgen los juicios y las reiteraciones, y a esto se llama mente pensante.

Mente no-pensante es lo mismo que mente básica, o la mente cuando no está congelada o fijada y no tiene juicios ni reiteraciones. La mente que penetra el cuerpo entero e impregna todo el ser se llama mente no-pensante. Es la mente que no se ve por ninguna parte. No es como la piedra o la madera, sino que no permanece en ningún lugar.

Si te distraes, significa que hay algo en tu mente; si no lo haces, es que no hay nada en la mente. Cuando no hay nada en tu mente, a ésta se le llama mente no-pensante.

Cuando tu mente es así no te detienes en nada ni necesitas ninguna cosa. Acude a tu cuerpo cuando necesitas algo, para cubrir esa necesidad.

La mente que queda inmovilizada en un sitio no funciona libremente. Una rueda funciona precisamente porque no está inmovilizada. Si queda fijada a algún sitio, no puede dar vueltas. La mente tampoco funcionará cuando está anclada en algún lugar.

Si piensas sobre algo en tu mente, no oyes lo que los demás dicen aunque estés escuchando. Esto sucede porque la mente está ocupada en lo que estás pensando.

Cuando tu mente está ocupada en lo que estás pensando, es unilateral. Siendo unilateral, no oye cuando escuchas, ni ve cuando miras. Esto sucede porque hay algo en tu mente, porque estás pensando en algo.

Cuando has eliminado aquello que te ocupa, tu mente es no-pensante y sólo funciona cuando es necesario, tal como se necesita.

La mente que desea liberarse de lo que le ocupa se convierte en mente ocupada. Si no piensas en liberarte, se

hace por sí mismo y obtienes la mente no-pensante de manera espontánea.

Si actúas siempre de esta manera, alcanzarás después ese estado por ti mismo algún día. Si tratas de alcanzarlo inmediatamente, no llegarás a él.

Un antiguo poema dice:

Pensar que no vas a pensar
también es pensar en algo.
¿ Te decidirás a no pensar
*incluso en no pens*ar?

Takuan hace extensivo este principio a todas las artes en su explicación de un famoso pasaje de las escrituras budistas que dice: «Debes avivar la mente sin quedar fijado en nada.» Una de las leyendas populares zen más famosas cuenta que un leñador analfabeto se iluminó al escuchar este pasaje. Este leñador se convirtió más adelante en el principal maestro de zen en China, y su historia se convirtió en símbolo emblemático de las capacidades escondidas en la mente ordinaria. Tanto esta cita de las escrituras como sus interpretaciones tradicionales zen son marcos perfectos para el asunto que Takuan intenta transmitir al guerrero.

«Debemos avivar la mente sin quedar fijados en ninguna cosa.»

En cualquier clase de actividad, cuando surge el pensamiento de realizar tu trabajo, tu mente se detiene en lo que estás haciendo. Así que este pasaje significa que tenemos que avivar la mente sin demoramos en ningún sitio.

Si la mente no está viva donde tiene que estarlo, tus manos no trabajan; si estás paseando, te paras en el acto. A los que avivan la mente para hacer cosas concretas sin

detenerse y retrasarse en el proceso de hacerlas se les llama expertos en artes diversas.

De la mente que se demora surge la mente que se adhiere, y la existencia repetitiva y rutinaria también empieza ahí. Esta mente que se demora se convierte en el vínculo entre la vida y la muerte.

Se trata de no detenerse con la conciencia de estar viendo las flores y las hojas en el momento en que las estás mirando.

El punto definitivo es no dejar la mente en ningún sitio, aunque continúes viendo y oyendo.

Al final de su exposición, Takuan clarifica la distinción entre «seriedad», mencionada antes como una práctica elemental, y la práctica zen de «no demorarse en ningún lugar». Este es un punto que confunde a veces a los occidentales, porque los japoneses practican generalmente más la «seriedad» que el «no-demorarse», y puede que el extraño no note la diferencia. Takuan explica:

Cuando tomas la seriedad por concentración en la unidad de la atención o atención unificada, sin ir a la deriva, todavía estás fijando la mente en un sitio. Lo esencial es no dejar la mente ir hacia el que vas a matar, incluso si esto significa no ser el primero en desenvainar la espada.

La expresión (neoconfuciana) «concentración en la unidad, sin ir a la deriva» y la expresión (del budismo de la Tierra Pura) «mente en una sola dirección, mente en paz» significan lo mismo. Sin embargo, la mente de «seriedad» no es la definitiva en el contexto del budismo. Es un método de entrenamiento y práctica para controlar la mente y mantenerla centrada. Cuando se ha ejercitado durante años, tu mente va libremente a donde la envíes.

> La fase de «no demorarse en ningún lugar» es el grado más elevado y el final. La mente de «seriedad» constituye la fase en la que detienes la mente de manera voluntaria para que no vaya a ninguna parte, pensando que se volvería confusa si la dejaras ir, y la controlas con vigilancia permanente. Esto es sólo una medida temporal, para evitar por un tiempo que la mente se disperse. Pero si la aplicas de manera permanente, te vuelves limitado.

Desde este punto de vista, los seguidores del zen o de las artes zen que impresionan a los demás con una dedicación de muchos años a la «práctica», tal vez sean realmente los fracasos más evidentes. Los indicios de que el guerrero Miyamoto Musashi no logró alcanzar el nivel más profundo del zen dan mucho que pensar sobre este mismo punto. Por otra parte, su ansia apasionada puede haber sido una treta, y en este caso, el educador Musashi aparecería como maestro de estrategia, tanto de la vía budista como de la vía del guerrero.

ESTRATAGEMAS DEL SAMURAY

En su estudio de la estrategia, los guerreros japoneses utilizaban algunos de los modelos zen, pero gran parte de la elaboración de las artes marciales iba más allá del ámbito puramente zen. Esto es particularmente aplicable a muchas de las tácticas de Musashi, que son sin duda poderosas si se aplican correctamente. Sus estratagemas parecen con frecuencia tener «las tripas» del zen, sin tener su «ojo»; pero esto no es raro entre los practicantes profesionales de zen en Japón.

Mientras que la primera preocupación de Musashi es obtener lo que él llama la raíz de la vía del guerrero, Yagyu Munenori se centra con mayor intensidad en los fundamentos éticos de la guerra, y llega más lejos, ampliando las aplicaciones prácticas del pensamiento estratégico de los guerreros al terreno político y a los asuntos civiles. En su libro sobre tradiciones familiares escribe:

> Cuando un país ha sido pacificado, también es un arte de la guerra la consideración otorgada a los oficiales y a la seguridad de la nación. Cuando los oficiales persiguen intereses personales oprimiendo al pueblo llano, éste es el ver-

> dadero comienzo del fin de una nación. Observar cuidadosamente esta situación, y planificar de tal manera que se pueda evitar la muerte del Estado a causa de la búsqueda de los oficiales de sus propios intereses, es como vigilar a un adversario en un duelo para prever su movimiento antes de que lo inicie.

Mientras que Musashi escribió sobre las artes marciales contemplándolas como una carrera social y las practicó como una ciencia y un estilo de vida, el enfoque de Yagyu tiene una orientación más ética. En esto puede verse la influencia del zen y del taoísmo. Esta distinción no es suficientemente clara cuando el bushido, o código de conducta no escrito de los samuráis, se asocia de manera imprecisa con el budismo zen, o cuando se toma a un luchador como Musashi como representante del espíritu zen. A diferencia de la necesidad militarista de ganar a todo trance de Musashi, el sentido moral de necesidad de Yagyu es más budista:

> Es una idea preconcebida pensar que el arte de la guerra es sólo para matar gente. No es para matar gente, es para extinguir el mal. Es una estratagema para dar la vida a muchas personas haciendo morir la maldad de una sola.
>
> Existe un dicho antiguo que afirma: «Las armas son instrumentos de mal agüero desdeñadas por la Vía del Cielo. Utilizarlas únicamente cuando no se puede evitar está dentro de la Vía del Cielo.»
>
> La razón por la que las armas son instrumentos de mal agüero es porque la Vía del Cielo da vida a todos los seres, y, por lo tanto, algo que se utiliza para matar es realmente un instrumento de mal agüero. Esto quiere decir que es rechazable todo lo que contradice la Vía del Cielo.

Sin embargo, igualmente se dice que utilizar las armas cuando es inevitable también es la Vía del Cielo. ¿Qué quiere decir esto? Aunque las flores se abren y el verdor aumenta con el soplo de la primavera, cuando llegan las heladas de otoño, las hojas siempre se caen y los árboles se marchitan. Éste es el juicio de la naturaleza.

La razón es que es lógico derribar algo cuando está acabado. La gente quizá se aproveche de los acontecimientos para hacer mal, pero cuando el mal está consumado, es atacado. Es por esto por lo que se dice que, cuando es inevitable, servirse de las armas para matar personas es la Vía del Cielo.

Puede suceder que miles de personas sufran a causa de la maldad de un solo hombre. En este caso, miles de personas se salvan matando a una sola. ¿Acaso no sería este un buen ejemplo del dicho zen: «La espada que mata es la espada que da la vida?»

La doctrina de matar a un tirano para salvar a muchas personas de la opresión se encuentra en las obras del filósofo confuciano Mencius, en el texto budista «Sutra de la Gran Muerte», y en antecedentes chinos de la escuela del budismo tendai. Sin embargo, en el pensamiento japonés no se pone demasiado énfasis en este concepto, ni siquiera entre los samuráis, que podrían haberse servido de él para justificar su propia profesión y su histórica toma del poder sobre la vieja aristocracia.

En esto, el pensamiento político budista japonés difiere del de China, en donde se daban muchos más levantamientos inspirados por los budistas que en Japón. Este hecho no se debió probablemente tanto a las diferencias entre el budismo japonés y el chino, como a las diferencias en las filosofías políticas de las dos naciones. Mientras que

en China la legitimidad de la revolución contra la tiranía estaba claramente definida en la filosofía clásica nativa, en Japón el postulado del pensamiento político sintoísta consideraba que las clases gobernantes eran racialmente superiores al campesinado y que, en consecuencia, sus privilegios sobre el pueblo llano eran inviolables.

En este aspecto, los escritos de Yagyu Munenori se distinguen por el predominio de la moralidad budista sobre los conceptos autoritarios basados en la lealtad personal, que el bushido elaboró a partir de una combinación del Estado sintoísta y confuciano. Aunque Yagyu Munenon era uno de los maestros del sogún, su maestro zen, Takuan, no ahorraba sus críticas y advertencias sobre los peligros de su situación. A su vez, Yagyu mostraba su espíritu zen en su actitud crítica respecto a la estructura y práctica del gobierno. Su fundamento moral para la acción militar no era la obediencia a la autoridad temporal, como lo era normalmente para los guerreros samuráis. A pesar de su situación en el contexto de las relaciones jerárquicas personales características de los gobiernos militares, o quizá a causa de ella, el manifiesto ético de Yagyu se rige por ideas objetivas:

> Existen personas traidoras que rodean a los gobernantes, y que pretenden ser justos en presencia de sus superiores, pero que tienen una mirada feroz cuando observan a sus subordinados. A menos que estas personas sean sobornadas, ellas presentan lo bueno como malo; así sufre el inocente, mientras el culpable se regocija. Prever cuándo puede suceder esto es más urgente que advertir una conspiración encubierta.
>
> Un país es tal como el que lo rige; un pueblo es tal como el que lo gobierna. Los que sirven directamente al

gobernante son sus súbditos de la misma manera que los que le sirven de lejos. ¿Qué distancia les separa? Son como manos y pies al servicio del gobernante. ¿Son los pies diferentes a las manos porque están más distantes? En la medida en que los dos sufren el dolor y el picor por igual, ¿cuál puede llamarse más cercano y cuál más distante?

Por ello, la gente se resentirá incluso de un gobernante honrado silos que están cerca de él desangran a los que están lejos causando sufrimiento a los inocentes.

Hay sólo pocas personas cerca de un gobernante, quizá cinco o seis. La mayoría de la gente está lejos de éste. Pero cuando mucha gente está descontenta de un gobernante, empezará a expresar sus quejas. Entonces, los que están en el entorno del que gobierna, pero que han estado persiguiendo sus propios intereses y no han estado actuando en consideración al gobernante, haciendo por ello que la gente esté descontenta con éste, llegado el momento, serán los primeros en derrocarle.

Estas son intrigas de los que están cerca y no es la culpa del gobernante mismo. Es deseable percibir claramente la posibilidad de tales situaciones, y que los que están lejos del gobierno no sean excluidos de sus beneficios.

Aquí utiliza Yagyu una táctica bien conocida en circunstancias en las que no existe un mecanismo fiable para cuestionar de manera eficaz a los gobernantes. En lugar de dirigir la crítica hacia éstos, culpa a sus consejeros de los fallos de la política y de la administración del gobierno. En Japón es tal el poder tradicional de la posición de mando que pueden ocuparla individuos débiles, sin que su debilidad personal llegue a comprometer la autoridad del cargo mismo; es en este caso cuando los cortesanos que rodean al gobernante pueden convertirse en la fuerza

determinante de gobierno, y evitar al mismo tiempo la responsabilidad personal, actuando en el marco del consenso entre iguales, a la sombra de una figura de autoridad incuestionable.

De esta manera, Yagyu reconoce indirectamente las limitaciones del poder real del gobernante como persona individual, pero esto sólo intensifica su conciencia de la necesidad de que un gobernante perciba lo que está realmente sucediendo dentro y fuera del círculo de sus consejeros. Por ello acentúa la necesidad de una percepción acrecentada, no sólo en el combate estratégico, sino también, y sobre todo, en la estrategia de Estado.

> El arte de la guerra consiste en ver con exactitud el potencial de las situaciones.
>
> Arte de la guerra es no olvidar los disturbios en tiempos de paz. Ver la situación de los Estados, saber cuándo habrá disturbios y poner remedio antes de que ocurran, también corresponde al arte de la guerra.

Se persigue el ideal de prever los acontecimientos antes de que sucedan, lo mismo que ser capaces de enfrentarlos antes de que exijan excesivo esfuerzo. Este concepto proviene del antiguo Taoísmo por vía del zen, y se aplica a todas las artes marciales y a todas las demás actividades. Como el interés primordial es la fluidez en la percepción, uno de los maestros zen clásicos dijo una vez: «No hablo de lo que haces día a día; mi único interés es que tu visión sea precisa.» Yagyu pone el mismo énfasis en la percepción penetrante, y muestra cómo se aplica a las interacciones humanas, tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra.

La vanguardia de un momento se encuentra antes de que el adversario haya empezado a hacer un movimiento. Este primer impulso es la energía, o sentimiento, que se mantiene detrás del pecho. La dinámica del movimiento es energía, sentimiento, o estado de ánimo. Observar con precisión la energía, sentimiento y estado de ánimo de tu adversario, y actuar en consecuencia en su presencia, se llama la vanguardia del momento.

La bisagra está detrás de la puerta. Ver lo que está escondido y actuar sobre ello se llama el arte de la guerra en la vanguardia del momento.

La actitud del guerrero, incluso cuando no está en la batalla, es la misma que la que tienes cuando actúas en las relaciones profesionales y sociales a medida que ves desarrollarse las situaciones. El arte de la guerra es la atención total al observar la dinámica de las situaciones también en un grupo.

Si no puedes ver la dinámica de una situación, quizá te quedes en compañía de las personas que no son tu gente y tengas problemas sin razón alguna. Cuando las personas dicen cosas sin considerar los estados de ánimo de los demás, entran en discusiones, e incluso pierden sus vidas como consecuencia de ello; en esto consiste toda la diferencia entre ver y no ver la dinámica de una situación y los estados de ánimo de las personas implicadas.

Incluso amueblar una habitación de manera que cada cosa esté en su sitio, implica ver la dinámica de una situación y requiere algo parecido a la atención total del arte del guerrero.

La obra de Yagyu es en general más teórica que la de Musashi, incluyendo su tratamiento de la estrategia. Musashi describe con detalle un número comparativamente mayor de maniobras específicas, mientras que Yagyu

ahonda con mayor profundidad en la filosofía y psicología de la estrategia. En su exposición sobre «apariencia e intención», una palabra compuesta para designar la estrategia, que literalmente significa «fuera y dentro» o «superficie e interior», Yagyu resume lo que se considera actualmente un sello característico del comportamiento japonés en las transacciones:

> Apariencia e intención son esenciales en el arte de la guerra. Apariencia e intención significan el uso estratégico de estratagemas, la utilización del engaño para obtener lo que es real.
>
> Apariencia e intención seducen a la gente de manera inevitable cuando se utilizan con maestría, incluso cuando la gente siente que existe otra intención escondida detrás de la simple apariencia. Cuando estableces estratagemas y los adversarios caen en ellas, vences al ponerlas en práctica según tu astucia.
>
> Respecto a los que no caen en una estratagema concreta, en cuanto te apercibes de ello, ya tienes otra preparada. Así que si los adversarios no cayeron en tu estratagema original, caen después de todas maneras.
>
> En el budismo se llama a esto medios convenientes. Incluso aunque la verdad real esté escondida dentro, mientras que la estrategia se despliega hacia afuera, cuando llegas finalmente a la verdad real, todas las apariencias se vuelven verdaderas y reales.

La afirmación de Yagyu acerca de la relación entre conveniencias y verdad en el budismo no está realmente en concordancia con las enseñanzas de las escrituras, pero sí es una característica de gran parte de la iglesia oficial budista japonesa. La aparente identificación definitiva de medios y

fin reflejaba aquí la formación subyacente de toda clase de cultos basados en prácticas rituales, después de que se hubieran perdido desde hacía tiempo su sentido original.

La monumental *Zongjinglu,* una enciclopedia budista utilizada por los primeros fundadores del zen en Japón, tres siglos antes de Yagyu, aclara la posición clásica budista: «Tal vez te dejes conducir por explicaciones convenientes, hasta el punto de adherirte a lo provisional en detrimento de lo real. Pero si alcanzas la enseñanza inmediata completa, entonces entiendes lo real y se revela lo provisional. Si te adhieres a lo provisional, entonces la enseñanza y la percepción quedan divididas». Desde este punto de vista, es difícil evitar la impresión de que incluso guerreros que estudiaron zen, como Musashi y Yagyu, nunca superaron su apego a la vía particular que seguían en su vida ordinaria.

Esto no quiere decir necesariamente que había algo siniestro en la comprensión simplista de Yagyu del budismo zen. Los japoneses dicen *Uso mo hoben* («incluso una mentira es una oportunidad»), pero esto puede referirse a cualquier clase de objetivo o meta, a un asunto personal, sin ninguna necesidad de conexión con el origen budista del significado que tiene oportunidad como liberación. El mismo Yagyu pone un ejemplo de la falsedad que se convierte en verdad en términos psicológicos y éticos, utilizando la imagen del misterio de la religión sintoísta, en paralelo con la vía del guerrero.

> En la religión del espíritu existe lo que se llama el misterio de los espíritus. El misterio se mantiene secreto para alimentar la fe religiosa. Cuando las personas tienen fe, ellas mismas y los demás se benefician de ello.

> En la vía del guerrero a esto se le llama estrategia. Aunque la estrategia es una falsedad, cuando se utiliza para ganar sin herir a nadie, la falsedad se convierte al final en verdad.

El primer paso de la estrategia de Yagyu para el guerrero es practicar la enseñanza zen de la no-fijación. Es una antigua observación que las personas se vuelven vulnerables cuando la mente queda fijada; el texto clásico chino *El arte de la guerra*, dice: «Ataca lo que con toda certeza defenderán.» En consecuencia, el guerrero zen practica el arte de no aferrarse a ninguna cosa, para no ser atrapado por nada, como explica Yagyu, siguiendo la enseñanza del maestro zen Takuan.

> El espíritu es el dueño de la mente. El espíritu está dentro y emplea a la mente en el exterior. La mente dirige a su vez la energía. Utilizando la energía, la mente se manifiesta fuera al servicio del espíritu. Cuando la mente se demora en algún lugar, se pierde la eficacia. Por ello es esencial evitar que la mente se quede en un punto.
>
> Cuando el dueño de una casa envía a su criado de viaje a algún lugar, si éste se queda allí y no vuelve, ya no es de ninguna utilidad. Si tu mente se demora en alguna cosa y no vuelve a su posición original, disminuye tu capacidad en el arte de la guerra.
>
> De esta manera, la práctica de no dejar que la mente permanezca en ningún lugar se aplica a todas las actividades, y no sólo al arte de la guerra.

Las instrucciones de Yagyu sobre el equilibrio y la espontaneidad, que entretejen lo físico con lo psicológico, también están influenciadas por el taoísmo a través del zen.

Como resultado, logra expresar las amplías posibilidades metafóricas, características de los escritos de ambas tradiciones.

> Los pasos no deben darse ni demasiado deprisa ni demasiado despacio. Deben darse de una manera ecuánime y tranquila.
>
> Es tan perjudicial ir demasiado lejos como no ir lo suficientemente lejos; entiende su significado. Cuando vas demasiado deprisa, significa que estás aterrorizado y confuso; cuando vas demasiado despacio, significa que eres tímido y tienes miedo.
>
> El estado deseado es aquel en el que no estás en absoluto preocupado.
>
> Normalmente las personas parpadean cuando algo salta justo delante de sus ojos. Esto es normal, y el hecho de que parpadees no significa que estés preocupado. Pero si algo bailara dos o tres veces ante tus ojos hasta asustarte, no parpadear significaría realmente que estás preocupado.
>
> Impedirte parpadear voluntariamente indica una mente mucho más turbada que si parpadeas.
>
> La mente inalterable o imperturbable es normal. Si algo se pone delante de tus ojos, parpadeas. Este es el estado de no preocupación. El punto esencial es sólo no perder el estado normal de la mente. Intentar no moverse es haberse movido. Moverse es un principio inamovible.
>
> Es bueno dar pasos de una manera normal, y en un estado de ánimo adecuado. Esta es la fase en que ni tu apariencia ni tu mente están preocupadas.

El guerrero parece estar hablando abiertamente de un duelo, pero la expresión «dar pasos» también significa emprender una acción con un objetivo. En este sentido, es

esencial para toda la operación el estado de ánimo con el que se emprenden dichos pasos. Yagyu continúa describiendo los esfuerzos extremos de atención que requiere la estrategia del guerrero, explicando dos palabras claves básicas de su oficio: «el primer principio» y «la primera espada», tal como se usan en su arte. Los significados definitivos de estos términos implican tanto el estado de ánimo como la práctica de la vía del guerrero.

> «El primer principio» es una expresión clave en el arte de la guerra. En el arte general de la guerra, significa ser independiente en todo lo posible. Lo importante es lo que ocurre cuando uno se ve fuertemente presionado. «El primer principio» significa mantener esto claro en la mente, conservar una gran atención y estar seguro de no dejarse atrapar en un aprieto.
>
> «La primera espada» es una expresión en clave que significa prever el movimiento incipiente de los adversarios. La expresión «la primera espada crítica» significa que el ver lo que los contrincantes intentan hacer es la «primera espada» del significado supremo definitivo.
>
> Entendiendo la percepción de las acciones incipientes de los adversarios como la primera espada, hay que entender por segunda espada el arma que ataca según lo que ellos hagan.

Yagyu también pone el acento en que ese «ver» especial de la «primera espada» no se desarrolla con el poder del ojo ordinario, sino con la visión directa de la mente zen, que mira al corazón de las cosas.

> Ver con los ojos se llama percepción; ver con el corazón y la mente se llama observación, en el sentido de contemplación en la mente.

A la inversa, la primera línea de la estrategia ofensiva de Yagyu es también defensiva, dirigida a anular la capacidad de que sus contrincantes puedan leer su propia mente como él lee la de ellos. Como en cualquier juego de prestidigitación, la distracción se convierte en una clave, tanto para el ataque defensivo como para la defensa ofensiva. Yagyu recurre de nuevo a la terminología zen para encontrar una metáfora apropiada.

> Existe en el zen lo que se llama «golpear la hierba para asustar a las serpientes». Para amedrentar o sorprender basta con poco como estratagema, lo mismo que golpear a las serpientes en la hierba para asustarías.
>
> Hacer algo inesperado como argucia para intimidar al contrincante, también es una apariencia que oculta una intención posterior; es un arte de la guerra.
>
> Cuando el adversario está asustado y se ha logrado distraer su sentimiento de oposición, sufrirá un desfase de reacción en el tiempo.
>
> Incluso simples gestos ordinarios se utilizan para distraer la atención del adversario.
>
> Arrojar al suelo la propia espada también es un arte de la guerra. La espada del adversario es tu espada. Eso es actuar en la vanguardia del momento.

Esta clase de estrategia se emplea normalmente en todo tipo de interacciones en Japón, y también en todo Oriente. En su origen estaba basada en antiguas enseñanzas taoístas y budistas como una estratagema educativa, y fue adaptada al *arte de la ventaja* en el clásico libro de estrategia conocido como *El arte de la guerra*. Ahora, ésta se encuentra ampliamente difundida y puede aparecer en cualquier tipo de transacción.

Los occidentales desconocedores de esta estrategia tienen con frecuencia dificultades en distinguir el interior de la superficie, e incluso confunden la apariencia con la intención. Los buscadores occidentales del zen tienen una doble dificultad a este respecto, puesto que han de distinguir además cuáles son de hecho las estratagemas sociales japonesas de las auténticamente zen.

La última estrategia mencionada de Yagyu, el dominio de «estar-sin-espada», es quizá la cima de los logros de la vía del guerrero, que le permite a uno aplicar el zen a la vida ordinaria. En teoría, «estar-sin-espada» significa la capacidad de defenderse sin arma, e implica que uno sabe utilizar el arma del contrincante contra él. Esto no es sólo una técnica para el manejo de la espada, sino también para el debate, la negociación y otras formas de competición; en este punto, Yagyu es fiel a los ideales zen, distinguiendo entre los aspectos técnicos del arte y su propósito inicial, para establecer una manera razonable de distinguir entre la necesidad inevitable y la agresión egoísta, tanto en las actitudes como en la acción.

> «Estar-sin-espada» no significa necesariamente que tienes que tomar la espada de tu adversario. Tampoco significa que tienes que hacer una exhibición de arrebatar espadas para aumentar tu reputación. Es el arte de no ser matado cuando no tienes espada.
>
> La intención básica no tiene nada que ver con llegar a arrebatar voluntariamente una espada.
>
> No se trata de intentar insistentemente arrancar a alguien lo que claramente está concentrado en mantener fuera de tu alcance. No aferrarse al intento del adversario de mantener su espada también es «estar-sin-espada».

Alguien que está absorto en que no le quiten la espada olvida a qué se está oponiendo y sólo puede concentrarse en intentar evitarlo, de manera que no puede arreglárselas para matar a nadie.

«Estar-sin-espada» no es el arte de quitar la es-pada a otro. Su objetivo es utilizar cualquier instrumento con libertad. Si eres capaz de arrebatar la espada a alguien cuando estás desarmado y hacerla tuya, ¿qué no será útil en tus manos?

Este arte «sin-espada» es lo que el Japón moderno ha utilizado para convertirse, en un solo siglo, en el principal poder industrial, a pesar de lo pequeño de su territorio y de la falta de recursos industrialmente explotables, aparte del ingenio y del trabajo humano. Ya sea en el terreno personal del guerrero individual, o en el terreno público de toda la nación o de toda una cultura, la esencia del arte «sin-espada» consiste en aprovechar con el máximo ingenio tus recursos. En su *Libro de los cinco anillos,* Miyamoto Musashi también hace esta transposición de punto de vista de la vía del guerrero a la lucha general por la supervivencia y la perfección:

En la ciencia de las artes de la guerra, es particularmente difícil llegar a ser un maestro sin estar en el camino correcto y tener una visión amplia.

Si se aprende con éxito esta ciencia, no te fallará aunque te enfrentes tú solo a veinte o treinta enemigos.

Es más, si trabajas diligentemente sobre este camino correcto, teniendo en la mente el arte de la guerra, puedes vencer a la gente con tus manos y también saber lo que piensan.

Cuando practicas hasta el punto de convertirte en un experto en el uso de toda esta ciencia con libertad, puedes

vencer a las personas físicamente; y cuando tu mente se ha imbuido de esta ciencia, también puedes vencerlas mentalmente.

Una vez que has llegado a este punto, ¿cómo podrías perder ante los demás?

De la misma manera, en el sentido más amplio del arte de la guerra, sales victorioso cuando encuentras buenas personas, cuando empleas a mucha gente, cuando te comportas correctamente, cuando gobiernas naciones, cuando enseñas a progresar a otros, y también cuando cumples con los usos sociales.

En cualquier circunstancia de la vida, lo que te ayuda a saber cómo evitar perder con los demás, cómo salvarte a ti mismo y conservar tu honor, es la ciencia del arte de la guerra.

Aun reconociendo las aplicaciones universales del arte del guerrero, como guerrero y estratega que era, Musashi se centró primordialmente en las formas más extremas y agudas de conflictos y en su resolución. Sus principios fundamentales provienen más de *El arte de la guerra*, que del budismo zen. En el «Pergamino de agua» del *Libro de los cinco anillos*, Musashi describe las posiciones clásicas de equilibrio del guerrero, que también son reglas para dirigir ejércitos.

Aunque estés en calma, tu mente no está en calma; aunque tengas prisa, tu mente no tiene prisa. La mente no es arrastrada por el cuerpo, ni el cuerpo por la mente. Pon atención a tu mente, no a tu cuerpo. No dejes que en aquélla exista exceso ni insuficiencia. Aunque seas aparentemente de corazón débil, sé por dentro de corazón fuerte, y no dejes que otros penetren en tu mente.

Según *El arte de la guerra,* el primer libro clásico en su campo, Musashi enfatiza la importancia de conocer a los adversarios y de aprender cómo responderles adaptándose a ellos.

> Calcular la inteligencia y estrategia de cada contrincante, conocer sus mejores tácticas y las más débiles, utilizar el conocimiento y la virtud del arte de la guerra para saber cómo vencer, esto es tener la maestría de esta ciencia.
>
> En el contexto del arte de la guerra en su sentido más amplio, examinar las condiciones significa conocer los puntos fuertes y los puntos flacos del adversario, conocer los corazones de sus seguidores, calcular la situación, valorar la condición del enemigo, aprovechar el punto crucial que te permita utilizar tus fuerzas eficazmente para ganar con los principios del arte de la guerra, y luchar sabiendo tu objetivo.
>
> Cuando te enfrentas a un solo contrincante, también es necesario discernir cómo opera, percibir su carácter, considerar sus debilidades y sus fuerzas, hacer lo que el enemigo no espera, y saber sus puntos débiles y fuertes, familiarizándote con sus ritmos para asegurarte previéndolos con anterioridad.
>
> Si tu conocimiento es profundo, las condiciones individuales te serán evidentes. Cuando dominas el arte de la guerra, encontrarás muchas maneras de vencer a los adversarios valorando con precisión sus mentes. Esto exige un trabajo de voluntad.

Uno de los medios fundamentales de conocer a los adversarios es ponerles a propósito bajo prueba. Los japoneses lo hacen continuamente a los extranjeros. Si éstos son occidentales, puede que no se den cuenta de que están sien-

do sometidos a prueba, y quizá confundan el contenido superficial de la interacción con el significado subyacente. En situaciones reales de lucha, es posible simultáneamente mantener una prueba, iniciar una batalla o una guerra de agotamiento, y practicar la técnica de «estar-sin-espada». Musashi escribe:

> Cuando eres atacado, deja que los adversarios sigan adelante y no hagas ningún movimiento superfluo, impidiéndoles al mismo tiempo que ellos hagan algún movimiento útil. Esto es esencial en el arte de la guerra.
>
> Si quieres intentar frustrar voluntariamente a tus contrincantes, ya es tarde. Así que lo primero es que, haciendo cualquier cosa de manera científica, impidas el primer intento del adversario de iniciar un movimiento, y después frustra todo lo demás. Ma-nipular a los contrincantes de esta manera es dominar el arte de la guerra, y se consigue con la práctica.

Llegado cierto punto, cuando el guerrero japonés siente que ha acumulado suficiente energía y que su contrincante ha mostrado un desfase conveniente, puede que surja la decisión súbita de interactuar. Aunque sea obvio en representaciones de artes marciales, cuando este fenómeno ocurre en el contexto de acontecimientos más complejos, puede que sorprenda o engañe a un observador desinformado. Probablemente no sería equivocado afirmar que todos los guerreros japoneses conscientes de su arte intentaban cultivar este ejercicio de poder, que Musashi describe de manera característica con términos sencillos.

> Es posible alcanzar una victoria mediante el estado de total concentración en un objetivo, con un único y enérgi-

co ataque. El arte de la guerra no puede entenderse sin un aprendizaje adecuado. Si puedes cultivar este estado de total concentración en un solo y enérgico ataque, puedes dominar el arte de la guerra como un modo de ganar a voluntad.

El poder de concentración total también ha sido cultivado tradicionalmente por los japoneses en otros aspectos de la vida, e incluso con mucho éxito. En el caso de Musashi, una concentración personal y apasionada en la vía del guerrero y en las artes marciales le condujo claramente a la elaboración sorprendente de la ciencia de la estrategia en los conflictos.

La obsesión de Musashi parece haber afectado de manera negativa a sus otras relaciones —con las mujeres, el mundo, el zen—, pero normalmente su *Libro de los cinco anillos* no se lee en todo caso ni en primer lugar para buscar valores morales o intelectuales. Cualquiera que haya podido ser la intención de Musashi, el enfoque zen de su libro, como todos los libros de este tipo, es el de un observador objetivo.

El conocimiento de las tácticas puede tener usos defensivos y ofensivos. Este conocimiento puede resolver el conflicto, disolviéndolo y evitándolo, o ganándolo. Desde el punto de vista zen, una de las artes de esta ciencia, como de cualquier otra ciencia, es saber cuándo utilizarla y cuándo no.

Lo mismo ocurre para cualquier conocimiento, según el concepto budista de *perfección en los medios*, que quiere decir adaptación activa de la sabiduría a cada situación concreta. Esto se aplica particularmente a aquellas ramas del conocimiento que tienen que ver con poderes extraordinarios, como el arte de la guerra.

La estrategia clásica y las artes marciales de Miyamoto Musashi tal vez presenten una gran necesidad de dichas advertencias, basta el punto de ser realmente magistrales al explicar ciertas formas de poder. Su tratamiento de acciones específicas es claro y neto, y sólo necesita el compromiso del lector para trasladar los principios abstractos a la comprensión de los acontecimientos de cada día.

Los siguientes ensayos del notable «pergamino de fuego», del neoclásico *Libro de los cinco anillos* de Musashi, son buenos ejemplos de la filosofía del ganar o «arte de la ventaja», que diferencia la vía del guerrero del budismo zen. Estas estrategias son en sí mismas amorales desde el punto de vista del arte de la guerra, pero para el punto de vista de un budista son inmorales y al servicio del culto a ganar y perder. Quizá sea por esto por lo que ningún estudioso del zen los hizo más accesibles de lo que los hiciera Musashi mismo.

DESINTEGRACIÓN

La desintegración le llega a todas las cosas. Cuando una casa, una persona, o un adversario se derrumba, se desmoronan saliendo del ritmo del tiempo.

En el arte de la guerra en sentido amplio, también es esencial encontrar el ritmo de los adversarios a medida que lo pierden, y perseguirlos para que no se abra ninguna brecha. Si dejas pasar los momentos vulnerables, existe la posibilidad de un contraataque. En el arte individual de la guerra, también sucede que un adversario pierda el ritmo en el combate y empiece a derrumbarse. Si no aprovechas esta oportunidad, el adversario se recobrará y empezará a presentarte dificultades. Es esencial seguir con atención cualquier pérdida de posición por parte de tu contrincante, para impedirle que se recupere.

MOVER LAS SOMBRAS

«Mover las sombras» es algo que puedes hacer cuando no eres capaz de distinguir lo que tus adversarios están pensando.

Cuando no puedes ver el estado de tus contrincantes, aparenta un poderoso ataque para ver qué hará el enemigo.

PARAR LAS SOMBRAS

«Parar las sombras» es lo que haces cuando pueden percibirse las intenciones agresivas del adversario hacia ti.

En el arte de la guerra en sentido amplio, esto quiere decir detener la acción del enemigo en el mismo punto de su arranque. Si muestras a los contrincantes contundentemente cómo controlas la ventaja, cambiarán sus intenciones paralizados por esta fuerza.

Cambia tú también tu actitud hacia una mente vacía, y desde ella toma la iniciativa; es desde aquí desde donde puedes ganar.

Asimismo, en el arte individual de la guerra, te aprovechas de un ritmo ventajoso para atajar la fuerte determinación de la motivación del contrario; después encuentra la ventaja para ganar en el momento de la pausa y toma la incitativa.

Esto requiere mucha práctica.

CONTAGIO

En todas partes hay contagio. Incluso el sueño y el bostezo pueden ser contagiosos. También existe el contagio del ritmo temporal.

En el arte de la guerra en sentido amplio, cuando los adversarios están agitados y con toda evidencia tienen prisa por actuar, compórtate como si fueras totalmente indife-

rente, aparentando estar muy relajado y confortable. Si lo haces, los contrarios, influenciados por este estado de ánimo, perderán su entusiasmo inicial.

Cuando creas que los contrincantes han «captado» este estado de ánimo, vacía tu mente y actúa rápida y firmemente, para ganar la ventaja conquistada.

También en el arte individual de la guerra, es esencial estar relajado en cuerpo y mente, darse cuenta del momento en el que el contrincante se descuida, y tornar con celeridad la iniciativa para ganar.

DISTRAER LA ATENCIÓN SEDUCIENDO

También existe algo llamado «distraer seduciendo» que es parecido al «contagio». Un estado de ánimo que distrae la atención es el aburrimiento. Otro es la agitación. Otro la pusilanimidad. Dominar cualquiera de ellos requiere práctica.

DESCONCIERTO

El «desconcierto» sucede de muchas maneras. A veces ocurre con el sentimiento de estar sometido a una gran presión. Otras, porque la presión es desmesurada. Un tercer caso ocurre con el sentimiento de sorpresa ante lo inesperado.

En el arte de la guerra a gran escala, es fundamental causar desconcierto. Es esencial atacar resueltamente cuando los enemigos no se lo esperan; después, cuando sus mentes están agitadas, utiliza este hecho en tu favor para tomar la iniciativa y ganar.

En el combate individual, muéstrate primero relajado, y después entra de repente a la carga con fuerza; cuando la mente del contrincante cambie de táctica, es esencial que sigas atentamente lo que hace, no dándole respiro un solo

momento, percibiendo la ventaja del momento y juzgando exactamente entonces como ganar.

SUSTO

Existe el susto en toda clase de situaciones. Surge así la mente asustada por lo inesperado.

Si puedes captar el momento de susto, puedes aprovecharte de éste para vencer.

ADHERIRSE ESTRECHAMENTE

«Adherirse estrechamente» significa pegarse a un contrincante, cuando estás luchando a poca distancia y observas que no te está yendo bien.

El punto esencial es aprovecharse de las oportunidades de ganar incluso cuando estás luchando codo a codo.

ATACAR LOS FLANCOS

«Atacar los flancos» significa que cuando empujas algo con fuerza, difícilmente cede por las buenas.

En el arte de las grandes batallas, observa a las tropas enemigas; cuando ha avanzado una oleada, ataca el flanco de este potente frente y obtendrás la superioridad.

Cuando se derrumba el flanco, todo el mundo tiene la impresión de desmoronamiento. Pero incluso cuando se están desmoronando los flancos, es esencial darse cuenta de cuándo cada uno de ellos está presto a derrumbarse, y sentir cómo vencerlos.

También en el arte individual de la guerra, cuando infringes una herida a una parte del cuerpo, cada vez que el adversario hace un movimiento agresivo, su cuerpo se debilita poco a poco hasta que está listo para derrumbarse, y entonces es fácil vencerle.

Es fundamental estudiar cuidadosamente todo esto para discernir el momento en el que puedes ganar.

CONFUNDIR

Confundir a los contrincantes significa actuar de tal manera que les impida mantener la mente en calma.

En el arte de las grandes batallas, significa valorar las mentes de los adversarios en el campo de batalla, y servirte del poder de tu conocimiento del arte de la guerra para manipular su atención, confundiendo sus pensamientos acerca de lo que vas a hacer; esto quiere decir encontrar un ritmo que aturda a los enemigos, discerniendo con precisión cuál es el momento de ganarles.

También en el arte individual de la guerra, intenta varias maniobras según la oportunidad del momento, haciendo pensar al contrincante que ahora vas a hacer esto, después lo otro, y a continuación algo distinto, hasta que veas que empieza a estar desconcertado, y así ganar a voluntad. Esta es la esencia de la batalla.

APLASTAR

«Aplastar» exige un estado de ánimo de aniquilamiento, como cuando ves débil a un adversario y te creces entonces para vencerle.

En el arte de las grandes batallas, esto significa despreciar a los enemigos cuando su numero es pequeño; o incluso si son muchos, concentrar tu fuerza en aplastarlos, si están desmoralizados y debilitados, poniéndolos en situación de inferioridad.

Si tu «aplastamiento» es débil, puede volverse contra ti. Tienes que saber distinguir cuidadosamente cuándo estás en pleno control de ti mismo en el momento de atacar para aplastar.

También en el arte individual de la guerra, cuando tu contrincante no está tan entrenado como tú, o cuando su ritmo disminuye, o cuando empieza a retroceder, es esen-

cial no dejarle que tome aliento, ni concederle siquiera el tiempo de pestañear: abátele inmediatamente.

Lo más importante es no dejarle recuperarse. Todo esto ha de ser estudiado cuidadosamente.

CAMBIAR LA MONTAÑA Y EL MAR

«Montaña y mar» significa que es perjudicial hacer lo mismo una y otra vez. Puedes repetir algo una vez, pero no hacerlo una tercera.

Cuando intentas algo en un adversario, si no funciona la primera vez, no obtendrás ningún beneficio apresurándote en hacerlo de nuevo. Cambia abruptamente tu táctica, haciendo algo completamente diferente. Si ésta tampoco funciona, prueba entonces algo distinto.

Así pues, la ciencia del arte de la guerra implica la presencia de la mente para «actuar como el mar, cuando el enemigo es como una montaña, y actuar como una montaña, cuando el enemigo es como un mar».

Esto exige una atenta reflexión.

ELIMINAR EL CORAZÓN

Cuando luchas con un enemigo y parece que estás ganando por tu habilidad en esta ciencia, el adversario quizá todavía mantenga la esperanza y, aunque aparentemente derrotado, se niegue a reconocer internamente la derrota. «Eliminar el corazón» se aplica en estos casos.

Esto significa cambiar repentinamente de actitud, para hacer que el enemigo deje de mantener esa idea; lo principal en este caso es observar cómo se siente derrotado desde el fondo de su corazón.

Puedes «eliminar el corazón» [la esperanza] de la gente con armas, con tu cuerpo, o con tu mente. Esto no ha de entenderse de una sola manera.

Cuando tus enemigos han perdido completamente el corazón [la esperanza], ya no tienes que prestarles atención nunca mas. En otro caso, manténte alerta. Si los enemigos conservan aún sus ambiciones, difícilmente sucumbirán.

RENOVARSE

Cuando luchas con enemigos, si sientes que estás estancado y no progresas, arroja fuera tu estado de ánimo y piensa que estás empezando todo de nuevo. A medida que te hagas con este ritmo, discierne cuándo ganar. Esto es «renovarse».

En cualquier ocasión en que sientas que se está produciendo tensión y fricción entre tú y los demás, si cambias tu mente en ese preciso instante, puedes vencer con una clara ventaja. Esto es «renovarse».

En el arte de la guerra a gran escala es esencial entender qué significa «renovarse». Es algo que aparece de repente mediante el poder del conocimiento del arte de la guerra.

Esto debe ser atentamente considerado.

GRANDE Y PEQUEÑO

Cuando estás luchando contra algún enemigo y te sientes atrapado en pequeñas maniobras, recuerda esta ley del arte de la guerra: en medio de los detalles, cambia súbitamente a una vasta perspectiva.

Cambiar a lo grande o a lo pequeño es una parte voluntaria de la ciencia del arte de la guerra. Es esencial para los guerreros intentar hacerlo también en la conciencia ordinaria de la vida humana.

UN JEFE QUE CONOCE A LOS SOLDADOS

«Un jefe que conoce a los soldados» es un método practicado siempre en tiempos de conflicto, tras haber

alcanzado la maestría a la que uno aspira: habiendo logrado el poder del conocimiento del arte de la guerra, piensa en los adversarios como en tus propios soldados, sabiendo que puedes ordenarles lo que desees y manejarles con libertad. Tú eres el jefe, los adversarios son las tropas. Esto requiere práctica.

SER COMO UN MURO DE ROCA

«Ser como un muro de roca» ocurre cuando un maestro del arte de la guerra se vuelve de repente como un muro de roca, inaccesible a cualquier cosa y completamente inamovible.

LAS TREINTA Y SEIS ESTRATEGIAS

AUNQUE las obras de maestros en las artes marciales como Miyamoto Musashi y Yagyu Munenorí están fácilmente disponibles en el Japón actual, incluso allí, la tradición original china del *arte de la ventaja* sigue siendo insuperable. Una de las ironías de la historia japonesa es que este arte ha sido siempre utilizado con mucho éxito en todos los terrenos al margen del conflicto armado. Podría afirmarse que esta misma ciencia en su origen podía prever este resultado, pero es paradójico o irónico, si se contempla exclusivamente dentro del contexto de la historia japonesa.

Aunque los guerreros japoneses hayan podido ser influidos por el budismo zen, la mayoría de sus estrategias proceden del arte de la guerra chino.

El texto de este libro comenzó describiendo una panorámica de la vía del guerrero japonés, tal como la entendieron dos de su más famosos practicantes. Desde el principio se insiste fundamentalmente en el aprendizaje, no como un entretenimiento o una búsqueda intelectual, sino como un camino de aprendizaje de cómo vivir.

Esto significa ante todo para el guerrero aprender cómo vivir bien bajo condiciones de dureza, y cómo sobrevivir al

caos. Por ello, en este libro se recurre al budismo zen, fuente de la ecuanimidad interna inexpugnable que intenta conseguir el guerrero. Existen enseñanzas especificas para los diferentes tipos y personalidades humanas, aunque en el zen puro no se hacen dichas distinciones. Como los guerreros sirvieron de modelo en Japón para todas las clases sociales, durante varios siglos de regímenes militares, ciertos aspectos de la cultura de los samuráis, incluidos el arte de la ventaja y aquellas enseñanzas zen que estaban dirigidas específicamente a los guerreros, llegaron a ejercer una influencia permanente en la sociedad japonesa.

El equilibrio en el bushido entre el zen y el arte de la ventaja parece haberse inclinado de manera decisiva hacia este último, a causa de la gran duración de los regímenes militares. De hecho, parece haber sido así hasta el punto de haber influenciado el mismo budismo zen, haciendo aparecer formas peculiarmente japonesas muy marcadas por el arte de la guerra. Por esta razón, este libro empieza a tratar del zen para los guerreros para llegar al tema de la pura estrategia.

No cabe ninguna duda de que la filosofía china antigua y la ciencia de la guerra están muy presentes en la cultura y en los modos de comportamiento del Japón contemporáneo, bien sea a través de las tradiciones de la psicología y de la estrategia política y militar, o del guerrero zen y de las artes que éste promovía. Una de las descripciones clásicas populares y, sin embargo, más actuales del arte tradicional de la ventaja están contenidos en el famoso libro *Treinta y seis estrategias.*

Se desconoce al autor de las *Treinta y seis estrategias,* a pesar de la fama de su obra, escrita a la manera de un maes-

tro-guerrero de la tradición clásica de *El arte de la guerra*. Las estrategias están resumidas en frases nemotécnicas, muchas de las cuales se convirtieron en proverbios y son ampliamente conocidos y utilizados en la cultura china. Se presentan aquí las estrategias traducidas y decodificadas, junto con breves explicaciones de su significado.

1. Moverse a escondidas en el océano a plena luz del día.

Esto significa crear un frente que después se impregna con una atmósfera de familiaridad, dentro del cual el estratega puede maniobrar sin ser visto, ya que todos los ojos están acostumbrados a ver lo obvio y lo acostumbrado.

2. Rodear un Estado para salvar a otro.

Cuando un grupo poderoso está a punto de vencer a otro más débil, un tercero puede «tomar su parte del pastel y comérselo», ganando una buena reputación al atacar al agresor en defensa aparente del atacado, y absorber posteriormente al grupo más débil por añadidura, sin incurrir en el mismo oprobio con el que se calificaría una agresión declarada.

3. Pedir una espada prestada para matar a otro.

Cuando una de las partes en lucha está debilitándose, se puede hacer entrar a los amigos en la batalla, lanzando un ataque contra los enemigos y conservando las propias fuerzas.

4. Enfrentar el cansancio en condiciones favorables.

Forzar a los demás a gastar su energía mientras se conserva la propia. Cansar a los enemigos enviándoles a «la

caza de patos salvajes», o haciéndoles venir de lejos, mientras se permanece en el propio terreno.

5. Penetrar en el fuego para obtener un botín.

Aprovecharse de las dificultades ajenas como oportunidades de obtener algo para uno mismo.

6. Fingir atacar por el este, y atacar por el oeste.

Difundir información errónea acerca de las propias intenciones, o lanzar indicios falsos, para forzar al adversario a concentrar sus defensas en un frente, dejando otro frente vulnerable al ataque.

7. Crear algo de la nada.

Se crea una falsa idea en la mente del contrincante haciendo que la fije como si fuera real. En concreto, significa dar la impresión de que se posee algo que no se tiene, para aparecer con una imagen poderosa y obtener la seguridad de la que no se disfrutaba previamente.

8. Atravesar el desfiladero en la oscuridad.

Establecer un falso frente, y penetrar después en el territorio de los adversarios por otros frentes, mientras están distraídos por el primero.

9. Contemplar el fuego desde la otra orilla del río.

Contemplar con calma las dificultades internas de los enemigos, esperando a que se destruyan a sí mismos.

10. Esconder una espada en una sonrisa.

Congraciarse con los enemigos, induciéndoles a confiar en uno. Una vez obtenida su confianza, es posible atacarles en secreto.

11. Un árbol cae por otro.

A veces hay que sacrificar intereses individuales en aras de un objetivo mayor.

12. Apoderarse de un cordero al pasar.

Significa aprovecharse de las oportunidades por pequeñas que sean, y obtener algún beneficio aunque sea reducido. Este proverbio tiene su origen en la historia de un pobre viajero que caminaba por la carretera. En algún momento, se encontró con un rebaño de ovejas; pasó en medio de ellas y cuando salió del rebaño llevaba una oveja con él. Se comportó con tanta calma y naturalidad, como si llevara su propia oveja al mercado, que el pastor ni siquiera reparó en él.

13. Golpear la hierba para asustar a las serpientes.

Cuando los adversarios son cautelosos e insondables, se crea cualquier clase de agitación para ver cómo reaccionan. Yagyu hace referencia a esta estrategia, señalando que también se utiliza en el zen. Algunos dichos e historias zen se utilizan principalmente para probar a las personas y averiguar cómo son en realidad.

14. Apropiarse de un cadáver para hacer volver a un espíritu.

Simboliza no utilizar lo que todo el mundo utiliza, sino servirse de lo que nadie se sirve. Puede significar hacer revivir algo que ha caído en desuso por descuido, o encontrar utilidades a cosas que habían sido hasta entonces ignoradas o consideradas inútiles.

15. Obligar a un tigre a bajar de la montaña.

No adentrarse en la fortaleza del territorio de enemigos poderosos, sino inducirles a salir de su plaza fuerte.

16. Cuando se quiere hacer prisioneros, dejarles libres por un tiempo.

Perseguir a los enemigos con saña puede provocar que éstos se vuelvan y luchen de nuevo desesperadamente. Si por el contrario se les deja campo libre, se dispersan y pierden fuerza. Entonces pueden ser hechos prisioneros sin ulterior violencia.

17. Arrojar una teja brillante para atraer un jade.

Se presenta algo de valor aparente o superficial, para inducir a la parte contraria a mostrar algo de verdadero valor.

18. Para capturar a los forajidos, capturar a su jefe.

Si uno se enfrenta a una oposición masiva, hay que centrarse en sus principales líderes.

19. Retirar la leña de debajo del caldero.

Cuando no se puede luchar con un adversario en abierta confrontación, se puede ganar, sin embargo, minando sus recursos y su moral.

20. Agitar el agua para pescar.

Se utiliza la confusión en ventaja propia para obtener lo que se desea. En concreto puede significar aprovecharse de una pérdida de rumbo general o particular, para reunir partidarios entre las personas todavía no comprometidas o que se acaban de liberar de sus obligaciones.

21. La cigarra dorada muda su piel.

Esto significa dejar detrás las falsas apariencias creadas con objetivos estratégicos. Al igual que el caparazón de la cigarra, la fachada permanece intacta, pero la acción real se lleva a cabo en cualquier otra parte.

22. Cerrar las puertas para capturar a los ladrones.

Se captura a los predadores invasores no dejándoles salir. No se les deja volver a sus territorios desde los que se pueden definitivamente escapar. Si se fugan, no se les da caza, porque se puede caer presa del complot urdido por el enemigo.

23. Hacer aliados a distancia y atacar en la proximidad.

Cuando se es más vulnerable a los que están cercanos que a los que están lejos, puede uno defenderse manteniendo a los primeros desconcertados, y al mismo tiempo

reduciendo su campo de maniobra, mediante la creación de un anillo más amplio de alianzas propias con el que quedan rodeados.

24. Tomar prestado el derecho de paso para atacar al vecino.

Se asegura el uso temporal de los recursos de otro aliado para atacar a un enemigo común. Después de haberlos utilizado para vencer al enemigo, se emplean en contra del aliado que los facilitó.

25. Robar un viga para reemplazar un pilar.

Se intenta reclutar a los más altos talentos entre los aliados, induciéndoles a unirse a los propios intereses.

26. Referirse a alguien para reprender a otro.

Criticar indirectamente, obteniendo el resultado deseado sin confrontación abierta.

27. Fingir ignorancia sin hacerse el loco.

Disimular ser tonto e ignorante, pero evitando hablar sin ton ni son.

28. Dejar que se suban al tejado y retirar después la escalera.

Maniobrar a los enemigos hasta llevarles a un punto de no retorno, tentándoles con aparentes ventajas y oportunidades.

29. Hacer florecer las flores de un árbol.

Significa deslumbrar y engañar los ojos de los adversarios mediante exhibiciones espectaculares.

30. Convertir al huésped en anfitrión.

Esto sucede cuando se hacen cargo de un negocio sus propios asesores o clientes.

31. La estrategia de las mujeres hermosas.

Significa utilizar los encantos de las mujeres para influir en las personas claves de una organización rival.

32. La estrategia del castillo vacío.

Se aparenta mayor debilidad de la que se tiene realmente, de manera que los adversarios se derrotan a sí mismos por alguna de las tres reacciones a dicha supuesta debilidad: pueden volverse engreídos y autosuficientes, lo que les llevaría al fracaso; pueden volverse arrogantes y agresivos, lo que les llevaría a su destrucción; o pueden pensar que se trata de una emboscada, lo que les llevaría a perder su propio impulso.

33. La estrategia de los agentes dobles.

Se trata de comprometer a personas que están en otras organizaciones para que trabajen para uno.

34. La estrategia de las heridas autoinfringidas.

Ésta es una técnica especial para agentes secretos: se aparenta ser víctima del propio pueblo, para ganar las simpatías y confianza de los enemigos.

35. La estrategia de los círculos continuos.

Al enfrentarse a un enemigo más poderoso, no oponerse por la fuerza, y no concentrar todos los recursos en una sola estrategia; se mantienen diferentes planes y se ponen en ejecución simultáneamente en una estratagema más amplia.

36. Es mejor correr.

En caso de verse uno sobrepasado, no se lucha; es mejor rendirse, llegar a un compromiso o huir. Rendirse es una derrota total, llegar a un compromiso es una media derrota, huir no es derrota. Mientras no se ha sido derrotado, se tiene otra oportunidad de ganar.

BUSHIDO Y CRISTIANISMO: UNA ENCRUCIJADA ÉTICA

DOS aspectos de la cultura japonesa que tradicionalmente han atraído los comentarios desfavorables de los occidentales en casi todos los terrenos, han sido los asuntos relacionados con la razón y la ética. Gran parte de la subjetividad emocional de los escritos sobre estos temas se reduce al hecho de que los japoneses poseen una razón y una moral propias, además de las que han tomado prestadas a otras culturas.

Los que difieren de los japoneses en sus patrones de pensamiento, creencias y comportamiento, y también los que han sido incapaces de comprenderlos en estos aspectos, han escrito con frecuencia que los japoneses no son razonables ni tienen sentido de la ética. Pero esto no es un fenómeno único, puesto que todo el mundo afirma lo mismo de todo el mundo en cuanto existen desacuerdos.

En el caso de Japón, lo que sí constituye un fenómeno casi único en estos tiempos es el apasionamiento de tales denuncias. Los escritores que escriben en este sentido, ya sea en el terreno de la actividad misionera, comercial o política, muchas veces tienen en común una historia personal de fracasos en convencer a los japoneses a sus propios pun-

tos de vista sobre lo ético y lo razonable. Como consecuencia, algunos japoneses han aprendido a decir de sí mismos a los occidentales que no son personas razonables ni tienen sentido de la ética, cuando les interesa hacerlo para conseguir sus propios objetivos.

Podría parecer insólito que esta táctica funcione aparentemente como una táctica de seducción, pero no es extraño si se la considera en el contexto del «arte de la ventaja»; en efecto, ésta se sitúa adecuadamente *después* de que la moral de una situación ha sido ya preestablecida y, en consecuencia, no tiene contenido ético en sí misma más allá del objetivo de ganar lo que se ha juzgado adecuado en cada situación concreta.

Se ha escrito mucho sobre este tema, tanto en japonés como en otros idiomas occidentales. La mayoría de lo escrito en Occidente es muy reciente y es accesible a todo el mundo. Todo lo que se puede añadir aquí de interés es un resumen de las raíces religiosas del bushido japonés, y una muestra del material disponible para el japonés medio de hoy día que quiera cultivar dichas raíces. No existen descripciones de la «cultura japonesa» en general, sino descripciones parciales de cómo se manifiesta ésta en individuos, organizaciones, en la política y en comportamientos determinados.

El libro clásico taoísta *Tao Te King* dice: «Los que saben no generalizan, y los que generalizan no saben.» Afirmar que ciertas ideas o prácticas están disponibles para todo el mundo no significa que sean utilizadas de manera activa y uniforme por los japoneses en general. Ya existen enormes diferencias cualitativas y cuantitativas dentro de cada una de las tradiciones originales; esto es aplicable al bushido y a sus

derivaciones en la cultura japonesa. Existen muchos puntos de contradicción entre las mismas enseñanzas iniciales, al igual que entre los principios religiosos y la práctica consuetudinaria.

Una vez más hay que señalar que las ideas filosóficas están sometidas obviamente a interpretaciones y aplicaciones diferentes, y que, con el paso del tiempo, aumentan el campo de influencia que pueden tener las religiones en la sociedad, más allá de sus objetivos iniciales. Quedarse con las primeras generalizaciones y clichés acerca de la cultura japonesa, o considerarlas en función de su poder de atracción o repulsión, invitaría sobre todo a perder en el arte de la ventaja a un nivel muy simplista.

Lo cierto es que los mitos de la dificultad del idioma y de la impenetrabilidad del pensamiento japonés son los que más han contribuido a su propia legitimación. Y sin embargo, los datos más simples que todo el mundo conoce sobre las lenguas y las culturas generalizarían la aceptación de que estos mitos pueden ser científicamente desmontados, y además de que su creación y mantenimiento se encuentran entre las treinta y seis estrategias clásicas descritas en este libro.

Podría uno preguntarse por qué Occidente ha sido tan lento en lograr comprender las realidades del pensamiento japonés, en comparación con la bien conocida presteza con que los japoneses aprenden todo lo occidental. Podría parecer que siempre habría habido personas capaces de tener las dos perspectivas, pero la mayoría de las percepciones de ambos lados han sido fragmentadas y exageradas. El camuflaje del misterio y de la caricatura también ha formado parte del arte de la ventaja, y ha sido incluido dentro de las

treinta y seis estrategias; *y no son sólo los japoneses quienes las utilizan.*

Las raíces originales de la moral japonesa se encuentran en el sintoísmo, término general para expresar la religión nativa. Elementos de la cultura japonesa como la limpieza y otros rituales domésticos, la creencia en los espíritus, las bendiciones y las maldiciones, la espada y otros objetos fetichistas, el autoritarismo, el tribalismo, el racismo y el nacionalismo, son derivaciones de las fuentes sintoístas. En esencia, el sintoísmo no es como se afirma generalmente una forma de culto a la naturaleza, aunque implique la relación con ciertas partes de ésta. Algunos elementos del sintoísmo tienen una enorme fuerza en el subconsciente actual japonés, pero ningún culto sintoísta a la naturaleza ha impedido que el Japón contemporáneo la haya destrozado, explotado y contaminado, tanto en su propio territorio como fuera de él, de mismo modo que lo han hecho las naciones cristianas industrializadas.

Una de las características de la práctica sintoísta más obvia es su énfasis en los frutos de este mundo. Sus fieles rezan para evitar el desastre y atraer la fortuna, tanto en el plano natural como en los planos humano y divino. Se suele decir que la aristocracia japonesa adoptó el budismo tántrico tan rápidamente, porque, gracias a él, el budismo pudo asimilar fácilmente el sintoísmo. Los primeros maestros zen intentaron romper con esta orientación materialista de la religión japonesa, pero un relevante maestro zen del siglo XIV todavía se quejaba de que el zen se estaba deteriorando a causa de las peticiones de que los monjes dijeran plegarias por el éxito y bienestar de sus patrones samuráis.

El primer maestro zen de Japón que escribió extensamente sobre el bien y el mal fue Dogen Zenji (1200-1253), un prolífico autor y uno de los maestros a los que consultaba Hojo Tokiyori, regente prominente del primer sogunado centralizado. Dogen fue uno de los más firmes detractores de la utilización generalizada del budismo en aras del poder social, político y material, siendo por ello expulsado del área de la capital. En su ensayo «No hagas mal alguno», uno de los noventa y cinco capítulos de su obra magna *Shobogenzo,* escribió sobre la relatividad de la moral convencional:

> Existen similitudes y diferencias entre la maldad en este terreno y la maldad en otros terrenos; existen similitudes y diferencias entre las épocas anteriores y los tiempos actuales.

El pensamiento cristiano tiende a concebir en términos absolutos los límites concretos del bien y del mal como leyes de Dios; el pensamiento budista se ocupa de la relatividad de ambos. Se piensa que ésta es una e las razones de la flexibilidad de la moral japonesa, tal como se aplica a las situaciones cotidianas, y en comparación con las concepciones occidentales de la ética ancladas en los dogmas cristianos.

Como budista, Dogen escribe que los conceptos del bien y del mal dependen de las circunstancias, que incluyen la época, el lugar y las personas en cuestión. Según esta filosofía, el bien y el mal dependen del contexto global, y su existencia y características concretas son relativas, según las diferencias individuales de las experiencias subjetiva y objetiva. Por esta razón, cuando el maestro zen Dogen escribió

ampliamente sobre la ética para sus contemporáneos, destacó la relatividad como principio central de su obra metafísica sobre las raíces de la moral. Su principal logro filosófico en este terreno fue, sin duda alguna, su descripción del contexto global del comportamiento humano a la luz del budismo del Ornamento Florido. Uno de los ejemplos más representativos se encuentra en el ensayo del *Shobogenzo,* titulado «Los actos completos»:

> La vida es lo mismo que cuando navegas en un barco: aunque manejes la vela, el mástil y el timón, es el barco el que te lleva, y no eres nada sin él. Al navegar en barco, sin embargo, tú eres la causa de que el barco sea barco.
>
> Has de reflexionar exactamente sobre este punto. En este instante, el barco es el mundo. Incluso el cielo, el agua y la orilla se han convertido en accidentes circunstanciales del barco y, como tales, no son el barco.
>
> Por esta razón, la vida es lo que hace que vivamos; es la vida la que hace que seamos nosotros mismos.
>
> Cuando navegas en un barco, la mente y el cuerpo, el objeto y el sujeto, son partes del mismo. Toda la tierra y el universo entero son partes del barco. Nosotros que somos vida, o vida que somos nosotros, significa exactamente lo mismo.

Aunque históricamente ha sido tan difícil para los japoneses como para otras civilizaciones con gran conciencia de sí mismas mantener esta perspectiva a escala global, todavía forman parte de la vida diaria japonesa conceptos universales parecidos, aunque menos profundos, como el relativismo ético, la contención y la interdependencia comunitaria. Uno de los objetivos confesados de la educación en el

Japón posindustrial es formar la «persona internacional», aplicando el concepto original budista a las necesidades del mundo contemporáneo.

Un libro que ha inspirado el pensamiento japonés, y que es más popular que cualquier texto zen, es la obra conocida como *Tsurezuregusa;* en él se exponen muy claramente las raíces familiares de los sentimientos corrientes japoneses. Repleto de ideas budistas, confucianas y taoístas, y también de ideas japonesas nativas, este libro forma parte del «currículum» del lenguaje japonés normal, y por ello está hoy en día más en uso que cualquier otro libro clásico o escritura religiosa sectaria. A veces refleja directamente las ideas y prácticas japonesas actuales y bien conocidas en el mundo moderno; en ocasiones, citando creencias taoístas, budistas o confucianas, es muy crítico con sus usos y costumbres. A causa de la naturaleza exotérica y literaria de esta obra, se puede captar el punto de vista del escritor más fácilmente que en el caso de los escritos clásicos zen.

Como es bien sabido, en Oriente la familia es el pilar tradicional de la civilización y de sus instituciones. Dentro de la familia es donde se enseña inicialmente al individuo los sentimientos que le ligan a la sociedad y que se convierten en su principal elemento de cohesión social. Mientras que el cristiano recita el precepto «honrarás a tu padre y a tu madre» como mandamiento del Dios supremo, los japoneses entienden los sentimientos familiares como una obligación racional inherente a la naturaleza misma de la sociedad. El autor del *Tsurezuregusa* ilustra este sentimiento de intima conexión entre la vida familiar y la sociedad como un todo:

Incluso las personas que parecen ser ignorantes dicen a veces cosas sabias. Una vez un temible guerrero fronterizo preguntó a uno de sus compañeros: «¿Tienes hijos?» Este respondió que no tenía ninguno. Entonces el primer guerrero dijo: «En ese caso no entiendes la vida. Debes ser horriblemente frío. Sólo cuando tengas hijos, entenderás plenamente la vida.»

Esto es ciertamente verdad. Si no es por amor humano, ¿cómo podría haber compasión en el corazón de alguien como este guerrero? Incluso personas sin ningún sentido del deber hacia sus padres comprenderán cómo se sentían éstos, una vez que tienen hijos.

Las personas que se retiran de la sociedad para hacerse eremitas, libres de las preocupaciones del mundo, están equivocados al menospreciar a la gente con lazos y deseos terrenales y que cultivan las relaciones sociales. Si consideras el asunto desde el punto de vista de esta gente, es realmente lamentable que, por sus padres, esposas e hijos, a veces olviden incluso la vergüenza y puede que hasta tengan que robar.

Así pues, en lugar de detener a los ladrones y de castigar simplemente los crímenes, sería preferible gobernar la sociedad de manera que esa gente no pasara hambre y frío.

Cuando las personas carecen permanentemente de medios de vida, no pueden tener estabilidad. Cuando están desesperadas, roban. Cuando la sociedad no funciona de manera adecuada y la gente pasa hambre y frío, no puede terminarse el crimen.

Muchas de las enseñanzas morales cuyas huellas permanecen impresas más o menos profundamente en los sentimientos japoneses tienen que ver con las relaciones y actitudes más que con actos aislados en sí mismos. El autor del *Tsurezuregusa* subraya la fuente emocional del sentido

moral, concluyendo que el reconocimiento de las necesidades del sentimiento humano debe ser incorporado a la estructura lógica de un argumento en favor de una organización social racional.

En el Japón contemporáneo se dedica una gran dosis de pensamiento a las circunstancias atenuantes en los casos criminales. Por ejemplo, se toma en consideración el consumo de alcohol, o la desesperación extrema en un juicio, como factores reales que afectan el curso de los acontecimientos. Por esto, a pesar de las estrictas leyes y regulaciones, el sistema judicial japonés despliega un cierto grado de la comprensión humana que se refleja en los textos clásicos.

Algunas de las críticas sociales contenidas en el *Tsurezuregusa* suenan tan verdaderas hoy día como cuando fueron escritas hace varios siglos. Una de las aparentes paradojas de la sociedad japonesa es que mientras que todos los japoneses dicen de sí mismos pertenecer a la clase media, existe, sin embargo, una conciencia de posición compulsiva y persistente. Puede hacerse tan intensa hasta llegar a ser casi insoportablemente rígida incluso para aquellos que la defienden con gusto. Aunque pueda considerarse como una reliquia de los tiempos pasados, su existencia y consecuencias son muy reales. En el *Tsurezuregusa* se enfoca este problema describiendo la superficialidad del interés por la posición social, en comparación con los valores originales en los que ésta se sustenta.

> Es deseable dejar una reputación inmortal para la posteridad, pero el tener un alto rango y posición no significa necesariamente ser superior. También los locos y los incompetentes pueden llegar a posiciones elevadas y vivir de manera lujosa si han nacido en las familias adecuadas y

tienen buena suerte. Ha habido muchas buenas personas con virtud y sabiduría que fueron de baja condición social y que nunca tuvieron mucha suerte en la vida.

La preocupación excesiva por posiciones elevadas es casi tan estúpida como el deseo de riqueza material. Aunque es deseable dejar detrás una reputación ilustre de sabiduría y de buen corazón, si examinamos esto de cerca puede resultar que el gusto por la buena reputación es lo mismo que el disfrute de la fama. Pero ni los que la critican ni los que la alaban permanecen en el mundo, y los que oyen sus argumentos también desaparecerán en poco tiempo. Siendo así, ¿de quiénes serían las opiniones que os preocuparían?

Además, el elogio se halla en la raíz de la crítica. No hay ningún beneficio en dejar un nombre después de la muerte. Por lo tanto, desear la fama es casi tan estúpido como desear una alta posición.

En contraste con las pretensiones de los ambiciosos aristócratas y guerreros japoneses (que eran muy parecidas a la de los aristócratas y guerreros de cualquier otro país), la modestia es una de las virtudes que se ensalza más en el pueblo llano japonés. Esta tiene sus raíces en el sintoísmo místico, para el que el corazón sencillo y honrado es la sede del espíritu. En el budismo, la modestia es intelectualmente más refinada, constituyendo una estratagema psicológica, un medio de perfeccionar el paso de cada persona a través de la vida. Ciertos pasajes del *Tsurezuregusa* subrayan los fundamentos de la modestia desde un punto de vista que combina el sentimiento y la razón, y que incluye la simplicidad del taoísmo y la sofisticación del budismo:

Es mejor no pretender conocer todo acerca de cada cosa. Aunque sepan algo, las personas cultivadas no lo

dicen. Es el patán quien habla como si lo supiera todo. Aunque se destaque en algo, pensar en sí mismo como alguien excepcional no es elegante. Es mejor no hablar mucho de lo que uno sabe, no hablar de ello salvo si se es preguntado.

Cuando las personas ignorantes hacen afirmaciones de los demás y piensan que los conocen, no pueden estar en lo cierto. Por ejemplo, cuando alguien que carece de inteligencia pero que es bueno jugando al ajedrez ve a personas inteligentes pero que no juegan bien, piensa que no son tan listas como él. Y cuando se encuentra con personas que son expertas en toda clase de artes pero que no saben jugar al ajedrez, piensa ser mejor de lo que es. Esto es un gran error.

Previamente, en la exposición de la vía del guerrero zen, señalamos que la actitud de seriedad es uno de los ejercicios psicológicos del neoconfucianismo, sistema educativo que ejerció una tremenda influencia en la mentalidad japonesa durante siglos de ortodoxia bajo el dominio samuray. Esta inclinación mental ha llegado a ser una de las bases de un cierto sentimiento moral japonés, conforme al cual una persona es juzgada menos por el contenido de lo que em-prende que por su estado de seriedad, la profundidad de devoción y concentración que pone en la acción. Una vez más, el *Tsurezuregusa* refleja en sus bases lógicas fundamentales la absorción de este estado del que los japoneses son tan extraordinariamente capaces.

En cualquier campo del comportamiento, los especialistas son superiores a los diletantes, incluso si no tienen tanto talento como éstos. Esto es así porque los especialistas siempre toman su arte en serio, mientras que los diletantes son meros aficionados.

> Y esto no sólo se aplica a las artes. En todas las actitudes y acciones, el éxito está basado en la seriedad inconmovible, mientras que el fracaso está basado en el capricho.

Una extensión lógica de esta actitud aplicada a situaciones prácticas produjo lo que ahora se llama TQC [Total Quality Control] o Control de Calidad Total, una de los rasgos que caracterizan la excelencia de los productos japoneses. El *Tsurezuregusa* ilustra el razonamiento que está detrás del TQC a través de un escenario representativo de cómo aprender a perfeccionar la ejecución de un arte:

> En cierta ocasión, alguien que estaba aprendiendo el tiro con arco estaba apuntando al blanco con dos flechas. El maestro le dijo: «Los principiantes no deben sostener dos flechas, porque contar con la segunda significa descuidar la primera. Decide que cada vez acabarás el asunto con una sola flecha, sin preocuparte si lo lograrás o no.»
>
> Con sólo dos flechas, y en presencia del maestro, ¿estaría uno realmente despreocupado con una flecha? Tal vez uno no sea consciente de un descuido en la propia mente, pero el maestro lo sabrá.
>
> Esta advertencia debería aplicarse a todo el mundo. Cuando las personas practican un arte, siempre piensan que habrá de nuevo otra oportunidad; de esta manera, no están atentas al descuido en sus mentes en ese momento. Es muy difícil funcionar en la inmediatez del momento presente.

Aunque existen muchos aspectos concretos de la civilización japonesa, cuyas raíces clásicas y desarrollo histórico son relativamente sencillos y claros, en su conjunto las condiciones actuales de la psicología contemporánea japonesa

es una suma abigarrada y compleja, en la que cada componente tiene su propia historia; normalmente ésta es larga y ha sido complicada por siglos de cambios de la vida social e individual.

El tema ético de matar ha sido una de las cuestiones más peliagudas en el contexto del encuentro entre el bushido y el cristianismo occidental. Es bien sabido que tomar la vida está expresamente prohibido por el budismo lo mismo que por el cristianismo, con la sola diferencia de que aquél amplía más su prohibición a los reinos vecinos de las demás formas de vida que la antropocéntrica religión cristiana.

Sin embargo, existe un fundamento para matar basado en sus escrituras, en el budismo, el taoísmo y el confucianismo, cuando se mata a un tirano dañino para salvar las vidas de la mayoría. El cristianismo también tiene su propia versión de guerra sagrada, aunque los detalles de razonamiento puedan ser distintos a causa de sus fundamentos teológicos particulares. En el budismo tántrico existen incluso descripciones especificas diseñadas para deshacerse de los déspotas perversos; algunos traductores los eliminaron de sus versiones durante la dinastía Tang, pero los tántricos japoneses se hicieron de todos modos con ellas, y rara vez se asocian al acto justo. Aunque las únicas guerras dirigidas por budistas en el antiguo Japón eran levantamientos populares y operaciones de autodefensa, debido a las películas televisivas prevalece en la mentalidad popular hasta hoy día la imagen de horribles barones con diabólicos asesinos tántricos a su servicio.

En los siglos XII y XIII existía un cierto número de grandes movimientos de reforma entre los budistas japoneses.

Fue entonces cuando surgieron escuelas de zen tan conocidas como la shinshu y la nichiren. Una de las características más relevantes del zen primitivo y de la escuela shinshu fue su rechazo de la inclinación materialista que el sintoísmo había contagiado al budismo. El maestro del siglo XIV, Muso Soseki, uno de los más reconocidos budistas zen de todos los tiempos, fue tal vez más expresivo en sus críticas a la oración para conseguir ganancias. Consejero de uno de los cofundadores del segundo sogunado, Muso también desautorizó el uso de la justificación como sustituto de la justicia al aplicar el principio de la guerra justa: en su famoso *Muchu Mondo,* que sigue siendo una de las obras clásicas zen más accesibles, Muso dice al hermano del sogún:

> El hecho de que seas considerado ahora por la multitud como un líder militar es totalmente el resultado de virtudes pasadas. Sin embargo, existen todavía personas que se oponen a ti, y pocos de tus súbditos siguen tu dirección sin egoísmo. Cuando veo esto, me parece que hay todavía en tu pasado falta de buenas causas. Entonces, ¿quién puede decir que ahora estás haciendo demasiadas buenas obras?
>
> Si comparas tus obras criminales con tus virtudes, ¿cuáles piensas que son más numerosas? ¿Y cuantas personas has destruido como enemigos? ¿Dónde irán sus familias supervivientes y sus servidores? Y no sólo la muerte de tus enemigos, sino también la de tus aliados en la guerra son parte de tus faltas.

Aunque no fuera más que por esto, habría que admirar el valor de Muso de hablar a un guerrero de esta manera, dejando de lado que se trataba del mismo hermano del

sogún. Aunque fuera maestro reconocido por la nación, no tenía ninguna garantía de que el disgusto del sogunado no produjera directa o indirectamente su muerte o destierro. Según el *Sutra del ornamento florido*, una de las principales fuentes clásicas del zen, el valor de Muso es típico de la fase de iluminación, y se conoce como Intensa Alegría.

Evidentemente había consejeros políticos y militares que no estaban contentos con las obras piadosas y caritativas del nuevo gobierno. No es éste un tema raro en la política asiática. Otros famosos guerreros y constructores de imperios en India y China son bien conocidos por haberse convertido en fervientes budistas para expiar sus pecados, tras haber librado sangrientas guerras de conquista con resultados desiguales.

Un fenómeno similar sigue ocurriendo en el terreno de las guerras empresariales y de otras formas de competición y conflicto. También en el campo de la política y de la economía internacionales, el reciente aumento de las ayudas exteriores japonesas se interpretan públicamente en términos éticos paralelos.

Tal vez ningún otro fenómeno ilustra tan claramente el abismo ideológico entre Japón y Occidente como el hecho de que sólo un reducidísimo número de japoneses se hayan convertido al cristianismo, a pesar de más de un siglo de esfuerzos misioneros. Si los sogunes no lo hubieran combatido y suprimido a finales del siglo XVI y principios del XVII, la historia hubiera podido ser muy diferente.

Pero en cuanto se dieron cuenta de que las ambiciones políticas y económicas de Europa llegaban junto con las misiones cristianas, los sogunes probablemente pensaron que no tenían otra elección en ese momento que rechazar

las aperturas hacia Occidente. Entre los documentos más extraordinarios e informativos de este proceso se encuentra un tratado escrito por Suzuki Shosan para refutar la doctrina cristiana, que el sogún le había encargado al surgir una insurrección de los japoneses cristianos, que fue violentamente aplastada.

Este valioso tratado, que es realmente mucho más inteligente que muchos de los escritos antioccidentales, no es una simple Polémica, y no es más duro que la crítica de Suzuki al budismo decadente de su época. Refleja asombro ante la pobreza de la doctrina cristiana en comparación con la vastedad del pensamiento budista, manifiesta sorpresa ante la insolencia y fanatismo de los misioneros, y desacredita lo que percibe como imperialismo mental y material. Como escrito pionero sobre las relaciones exteriores del Japón premoderno, es un documento político y también un tratado religioso de inestimable valor. Hemos traducido algunos pasajes, reproducidos más adelante, que tienen un extraordinario interés por reflejar cómo se percibían recíprocamente japoneses y portugueses entre sí, y porque ilustran la respuesta japonesa a la presión extranjera.

1. Según lo que he oído de las enseñanzas cristianas, existe un gran Buda llamado Deus, que es el único Buda, dueño del universo y señor de todas las cosas. Es el creador del universo y de todos los seres. Este Buda vino al mundo en algún país extranjero para salvar a la gente hace mil seiscientos años. Se llamaba Jesucristo. Ignorantes de todo esto, dicen, otros países honran a Amida Buda y a Gautama Buda, que tienen menos valor, lo cual es el colmo de la insensatez.

Refutación: Si Deus, como señor del universo, creó todas las tierras y todos los seres, ¿por qué ese Deus ha descuidado innumerables naciones, no apareciendo ante ellas?

Desde que el cielo y la tierra se abrieron, los budas del pasado, presente y futuro, han emergido una y otra vez para liberar a todos los seres. ¿Durante cuántos cientos de millones de años diríais que ha estado sucediendo esto? ¿Qué pruebas existen para decir que Deus nunca apareció en otros países durante todo ese tiempo, y que sólo recientemente apareció en tal y tal país?

Si Deus es el señor del universo, ciertamente está haciendo un mal trabajo si deja que un gran número de naciones que él ha creado estén bajo Budas auxiliares, y que soporte que éstos extiendan sus doctrinas para liberar a todos los seres, y todo ello desde que se abrieron el cielo y la tierra. Ese Deus es verdaderamente un Buda insensato.

Además, dicen que Jesucristo vino al mundo y que fue crucificado por hombres ordinarios del mundo inferior. ¿Ese es el señor del universo? ¿Cómo podría concebirse algo tan ilógico?

Los cristianos no conocen el estado iluminado de unidad de la verdadera conciencia original. En su ignorancia han elegido a un Buda para venerarle. Su culpa al venir a este país para difundir enseñanzas diabólicas y falsos principios no puede evitar el castigo del Cielo.

Existen muchas personas ignorantes que no pueden comprender esta simple lógica, y pierden sus vidas reverenciando esas enseñanzas. ¿Acaso no es una desgracia nacional? Apenas se atreve uno a mencionar lo que esto afecta a nuestra reputación internacional.

Aunque a veces se habla del budismo como una religión japonesa, en realidad su corazón es transnacional. Una dife-

rencia importante entre el budismo japonés y el cristianismo europeo es que el primero no tiene el mismo lazo emocional con la vida del Buda histórico que tiene el segundo con el nacimiento de Cristo. En el budismo mahayana, la aparición de un Buda viviente no se considera un acontecimiento único, como consideran las iglesias cristianas la aparición de Cristo, sino que es una posibilidad omnipresente que se manifiesta según las circunstancias. Un Buda fue considerado como un reflejo, o un reflector, de verdades eternas a las que todo el mundo podía aspirar. La actitud del budismo zen, en particular, fue resumida en una afirmación clásica de un maestro chino al decir que él bebía de las mismas fuentes que los budas.

Un punto de parecido histórico entre el budismo y el cristianismo fue su ruptura con el tribalismo de las culturas que les acogieron originalmente: el hinduismo y el judaísmo. No vinculadas a la familia o a la nación, el budismo y el cristianismo compartieron desde antiguo una visión universal que trascendía la identidad racial, nacional y cultural. Dicho esto, no obstante hay que añadir que es tan fuerte en todas partes el hábito de crear por sí mismo, que de hecho emergieron nuevas formas de seudotribalismo, tanto en el budismo japonés como en el cristianismo europeo; éstas se han manifestado con la aparición de patriarcas, evangelios, iglesias, escuelas y sectas diversas.

En la época en la que Suzuki Shosan escribió su tratado anticristiano, eran especialmente fuertes los elementos seudotribales del budismo y del cristianismo, a causa de su implicación con la vida política, económica y territorial de su tiempo. Los misioneros cristianos eran sospechosos de constituir una avanzada de los intereses coloniales europeos;

e incluso aquellos que sólo se dedicaban a difundir el evangelio no se interesaban por aprender nada del budismo que no sirviera para sus propios objetivos. El gobierno militar japonés no quería que operasen en su territorio muchas compañías e intereses extranjeros y, en todo caso, no a su manera y a su propio ritmo.

Los budistas, por su parte, gozaban generalmente de relaciones cordiales con una gran variedad de sectas, entre las que se incluían las que estaban afiliadas al sintoísmo. Algunas de estas iglesias tenían doctrinas y prácticas externamente tan diversas como las variedades más dispares del budismo o del cristianismo; pero el concepto budista de pragmatismo constituía fundamento suficiente para integrarlas a todas. Existía, sin embargo, cierta aprensión frente a la agresividad y dogmatismo de los misioneros cristianos europeos, especialmente si se considera el hecho de que la doctrina que enseñaban —un dios local para gobernar todo el mundo les parecía demasiado débil a los budistas de la rama mahayana.

Esto no quiere decir que los jesuitas no tuvieran cañones intelectuales más pesados que los que utilizaban para convertir desclasados, campesinos y comerciantes. Pero generalmente consideraban a los japoneses como bárbaros, todavía medievales a principios del siglo XVII, para discutir con ellos la *Suma Teológica*. Por otra parte, su propio conocimiento del budismo no les habría bastado en ningún caso para «combatir los significados» con los maestros zen japoneses. Y sobre todo, los aspectos intelectuales y políticos de la relación entre las dos culturas se igualaban estrechamente, tanto en las experiencias subjetivas como objetivas de ambas partes.

Para los líderes japoneses, fue suficiente sentir que se trataba de gente no mejor que cualquier otra, y que llegaban con la historia de que Japón debía dejarse dominar por Europa en nombre de Deus, su dios, que no era mejor que cualquier otro. La ofensa que los japoneses sintieron fue similar a la que experimentaron después las demás naciones, cuando los militaristas japoneses sintoístas declararon el destino de Japón como líder mundial, por haberlo heredado directamente de la Diosa del Sol, a la que se erigió como deidad suprema.

Desde un punto transcultural budista, ésta no es la manera de tener éxito. Aunque su deber patriótico fuese refutar la doctrina cristiana, Shosan también utilizaba continuamente su nombramiento como una oportunidad para enseñar algo acerca del budismo. De su comparación entre la grandeza supranacional del salvacionismo budista con el frente globalmente politizado de las misiones cristianas, Shosan pasa a la inconcebible sutileza de la enseñanza no hablada del zen en contraste con la línea doctrinaria de los cristianos. En primer lugar comparaba los conceptos cósmicos del budismo mahayana y del cristianismo; a continuación ponía al descubierto la misma psicología del dogmatismo con la precisión del filo de la navaja zen.

2. La intención fundamental de la aparición de los budas del pasado, del presente y del futuro, es conducir a todos los seres a la iluminación. Por esto se dice que ellos «apuntan directamente a la mente de las personas, de manera que vean su esencia y alcancen el despertar».

   Cuando Gautama Buda vino al mundo, después de doce años de dificultades y dolorosas prácticas, el octavo día del último mes del año, al ver la estrella del ama-

necer comprendió el propósito de las verdaderas características de todas las cosas. Entonces abandonó las montañas.

Posteriormente, cuando Buda acabó los discursos en los que se basan las escrituras, mostró una flor a los que le rodeaban en asamblea. Todo el mundo estaba en silencio. Sólo el santo Kasyapa sonrió. El Buda dijo: «Tengo un tesoro que consiste en los ojos de la verdad y la mente sutil del nirvana. Las características reales son indefinibles; las enseñanzas sutiles no se asientan en las palabras, sino que se transmiten fuera de la doctrina. Se lo confío a Kasyapa.»

Esto fue transmitido desde Kasyapa de sucesor a sucesor, hasta que llegó a Japón, en donde todavía se conserva el principio de transmisión mente a mente.

Lo que enseñan los cristianos, por otra parte, se centra puramente en una visión de la realidad de la existencia, que aumenta los pensamientos, las preocupaciones, las emociones conscientes, y que les lleva a crear un «creador del universo», reforzando así los hábitos que les hacen repetir rutinas mundanas, creyendo que éstas son el camino de la iluminación.

Para ellos, venir a este país e intentar oponerse a enseñanzas auténticas con tales ideas e interpretaciones estúpidas, es como desafiar una gran roca con una lanza, o como una luciérnaga que le hablase de la luz a la luna.

Este ensayo empieza con el mito zen tradicional sobre el fundamento de la comunicación extradimensional del zen por parte de Buda y uno de sus principales discípulos, el santo Kasyapa, el Primer Patriarca. El relato ilustra la enseñanza budista de que las formulaciones de la doctrina

son recursos provisionales diseñados para provocar percepciones especiales, y no para ser elevadas a la categoría de verdades absolutas. Todo el mundo sabe que la impresiones y sentimientos puramente subjetivos no pueden transmitirse con exactitud por medio de las palabras; las enseñanzas zen llevan esto al límite, insistiendo en que la experiencia de la mente iluminada no puede entenderse sólo mediante descripciones de métodos o resultados, sino que debe verificarse a través de la experiencia directa.

Aunque se insista mucho sobre esto en el zen, tal como se hace obvio a través de la enseñanza no hablada, no es un rasgo exclusivo de éste, sino que forma parte de la tradición de los textos budistas. La razón por la que se enfatizó por parte de los maestros zen fue la de contrarrestar los apegos psicológicos y políticos a las manifestaciones externas del dogma y de las creencias; dichos apegos se convertían en fijaciones que impedían ver a sus víctimas el significado que hay detrás de las formas, y recreaban sentimientos que iban directamente en contra del objetivo original del budismo. A través de estos sentimientos fue como se politizó la religión, ya que las luchas sectarias no hubieran podido existir sin la conexión entre los intereses territoriales y de propiedad con el dogma, las creencias y el ritual.

En lugar de dedicarse a la transmisión formal de la doctrina, el zen ponía el acento en la comunicación de lo inefable «mente a mente». Sin embargo, esto no significa algo relacionado con la telepatía mental, tal como se imagina comúnmente. En el saber tradicional del primitivo zen chino, el conocimiento mente a mente se comparaba con dos espejos que se reflejaban el uno al otro sin ninguna imagen interpuesta. También existe un recurso clásico zen

conocido como el encuentro de las mentes en un terreno específico, que puede ser abstracto o concreto y que, frecuentemente, estaba representado abiertamente sólo por un símbolo, pero esta práctica sufrió más adelante el mismo patrón involutivo que los enfoques doctrinales.

El término «Transmisión de mente a mente» *(i shin den shin)* se introdujo posteriormente en el lenguaje popular, a través de la difusión del zen, y pasó a utilizarse en diversas artes para referirse a un elemento extra, fuera de las estructuras formales, que sólo se hace consciente y vivo a través de la experiencia atenta. A veces puede utilizarse popularmente para describir coincidencias de percepción o un pensamiento que parece más preciso de lo habitual. Sin embargo, su sentido original zen es muy claro y exacto: la comunicación del zen «mente a mente» a través de la experiencia objetiva.

La actitud cristiana que critica el maestro zen en este punto es la fijación sobre presunciones acerca de la realidad de la existencia, no sólo como contenido del dogma, sino también como fuerza motivadora del pensamiento dogmático. La metafísica budista es más compleja que la simple distinción entre existencia y no existencia, o entre realidad e irrealidad, y por ello, Shosan no se opone simplemente al realismo cristiano por razones filosóficas. El budismo se ocupa de las consecuencias psicológicas de los conceptos metafísicos como actitudes de la vida; así pues, la crítica al realismo ingenuo de la mentalidad materialista europea que presenta Shosan en estos pasajes, no es particularmente anticristiana, sino que también se dirige a las demás filosofías asiáticas, como el confucianismo.

Curiosamente, la explicación de Shosan sobre el impulso de «crear un creador», como medio de sobrellevar las

preocupaciones originadas por esta clase de mentalidad, es muy parecida a la utilizada por uno de los más eminentes promotores del cristianismo del siglo XX, el psicoanalista suizo Carl Jung. Aunque proclamaba su oposición al autoritarismo presuntuoso religioso, sin embargo, Jung no sacó de su argumento psicológico la conclusión de que los presupuestos metafísicos podían cambiarse en cuanto se cambiasen los hechos psíquicos que habitualmente les acompañan.

El maestro zen Shosan, por el contrario, dirige su atención a la diferencia de profundidad entre la mente abierta del iluminismo budista y la mente cerrada del dogmatismo misionero cristiano. Las metáforas de la lanza y la roca, y de la luciérnaga y la luna, constituyen antiguas imágenes taoístas utilizadas para criticar a los filósofos materialistas y mundanos confucianos y su sistema estructurado de racionalizaciones. Los taoístas tenían visiones de la vida mucho más amplias que los rígidos y severos confucianos. Metafísica y psicológicamente, los taoístas creían que el ser provenía del no-ser, mientras que los confucianos creían en la preexistencia del ser. Así pues, los budistas zen, que eran herederos del pensamiento taoísta, podían observar que existían los mismos patrones en su relación espiritual e intelectual con el cristianismo doctrinario de los misioneros.

El siguiente pasaje utiliza las bases tradicionales de la lógica budista, pero esta vez en defensa de la religión nativa japonesa.

> 3. Oigo decir que es equivocado honrar a los espíritus (kami), y que sólo lo hacemos porque no conocemos a Deus.

Refutación: Japón es un país del espíritu. Habiendo nacido en un país así, no honrar los fulgores del espíritu sería una inconsecuencia absoluta.

Se dice que la armonización del espíritu con la materia inicia la formación de la afinidad, mientras que alcanzar totalmente la iluminación en todos los aspectos consuma la salvación de los seres. En consecuencia, la primera aparición de los budas como espíritus, que causó su impacto en este país, fue un recurso para ablandar los corazones de la gente e introducirla en la Vía de la realidad.

La única diferencia entre los espíritus y Buda es la que existe entre las olas y el agua. El estado de iluminación unificada del verdadero despertar aparece temporalmente, según las mentes de las personas, para liberarlas. Por ello, la actitud de respeto por los espíritus es también un gesto de gratitud hacia ese estado de iluminación unificada.

Por ejemplo, cuando respetas al gobernante de una nación, es un principio establecido que respetes a todas las personas en toda la escala jerárquica del gobierno y de la sociedad. Esta es una muestra de respeto por la persona que está arriba. ¿No enseñan los cristianos por el contrario que es justo para los que respetan al que está arriba menospreciar a los que están debajo de él?

La primera figura del budismo japonés y héroe cultural, Kukai, había alimentado la idea de que las deidades nativas eran reflejos locales de verdades más cósmicas representadas después por los budas. Las deidades fueron absorbidas por el budismo como ayudantes, guardianes, o incluso seres iluminados, manifestaciones de principios cósmicos en acción. Esta idea está muy bien desarrollada en el sutra del ornamento florido *(Kegon),* que Kukai llevó a Japón desde

China. El mismo recurso sincretista fue utilizado por el budismo en otras culturas a través de toda la vieja Asia.

Shosan proporciona aquí la interpretación psicológica, como los teóricos del zen hacían habitualmente, explicando el significado de las deidades en relación al efecto que ejercía la fe en ellas sobre las mentes de los creyentes. El ensayo desemboca después en un repentino apunte sobre la crisis inmediata, en el que la metáfora casi toma el rango de tema principal.

En el ensayo de Shosan, la experiencia central de la iluminación budista y la actitud de atención reverente hacia un pensamiento más elevado están expresadas con un ropaje sintoísta-confuciano, como se hacía habitualmente en los encuentros políticos, y se representaban como un orden social y su sede de poder. Este punto puede ser incomprensible para la manera de pensar cristiana —en términos teológicos más que políticos—, pero Shosan sugiere que la extensión lógica del monoteísmo predicado por los misioneros subvertiría el orden social japonés, ya que aquél absolutiza una fuente única de autoridad sin reconocer ninguna otra intermedia. Esto presagiaba caos en mentes acostumbradas a la jerarquía; ciertamente, Shosan ignoraba que los cristianos tenían sus propios cultos a los santos y evangelios, y sus correspondientes ideas e instituciones monárquicas y aristocráticas que reivindicaban derechos procedentes de Dios.

El pasaje siguiente es también sintoísta, y amplía la idea de la deidad al mundo natural. También es evidente la influencia del taoísmo a través del neoconfucianismo y del zen. La relación sintoísta de los seres humanos con la naturaleza se articula en torno a un sentimiento de gratitud

hacia y *por* el mundo de la materia y de la energía. La relación cristiana se basa más en una especie de gratitud *por* el mundo material, pero no *hacia* él.

Como consecuencia de esta forma cristiana de gratitud unilateral, el occidental no tenía ningún problema de conciencia con la idea de máxima explotación de la naturaleza, hasta que el daño resultante se ha hecho tan enorme que se siente amenazado, reactivando así el instinto de vida, que es el verdadero sentido sobre el que se basa en su origen la esencia espiritual teórica del sintoísmo. Aunque Shosan sólo conoció los inicios del avance tecnológico occidental en su forma relativamente primitiva, ya sintió la contradicción de sus fundamentos morales.

4. He oído que dicen que la veneración del sol y de la luna por parte de los japoneses es un error; que son simples lámparas del mundo y que nuestra veneración es debida al hecho de no conocer a Deus.

   Refutación: El cuerpo humano se compone de una combinación de elementos basados en energía activa y pasiva. El sol es la materialización de la energía activa, la luna la materialización de la energía pasiva. ¿Cómo puede el cuerpo mantenerse sin las energías pasivas y activas? Puesto que son nuestras raíces, nuestra veneración nunca será suficiente. Si pensáis que las energías activa y pasiva no tienen valor, entonces no utilicéis el agua o el fuego.

   Las bendiciones del sol y de la luna en el cielo, iluminando el mundo, difícilmente pueden ser correspondidas. Las personas tienen dos ojos que les dan luz; ¿acaso no están imbuidos de las virtudes del sol y de la luna? Puesto que los cristianos dicen que no tiene sentido venerar el sol y la luna, ¿habrán de mantener

entonces sus ojos cerrados? Tal es su ignorancia del razonamiento correcto. Esto es verdaderamente necio.

Bajo la presión del materialismo occidental, la industria japonesa se hizo también nociva y destructiva del entorno local y global, perdiendo en este aspecto el sentido sintoísta tal como está expresado en este ensayo. Por esta misma razón, el sintoísmo racionalizado del maestro zen Shosan, aunque parezca simple e ingenuo, no tiene hoy día menos sentido y profundidad para el futuro de la cultura mundial que cuando fue escrito este tratado en el siglo XVII, cuando Europa occidental empezaba a abrir la caja de Pandora de la tecnología industrial avanzada, manejada por hombres que ya no creían que el mundo natural estaba imbuido de espíritus a los que se debía respetar y agradecer. El mundo pagano antiguo estaba ahora habitado sólo por materia y fuerza inanimadas, para ser procesadas y vendidas de la manera más lucrativa posible.

El racionalismo y el avance tecnológico se asociaban popularmente con el cristianismo en un Japón que se occidentalizaba en el siglo XIX, cuando se reanudaban las relaciones políticas y las actividades de los misioneros, tras la disolución del sogunado feudal; pero el cristianismo que se presentaba al público japonés en el siglo XVII utilizaba mucho más las historias milagrosas sobrenaturales que los milagros mecánicos.

Puede ser que los jesuitas imaginasen que la parte sintoísta de la psique japonesa se interesaría en este tipo de historias, pero al menos en manos de Shosan la existencia de historias similares en las tradiciones japonesas redundaba en contra del cristianismo misionero. El budismo ya había

relegado mucho antes lo sobrenatural a la posición de verdades relativas, y no le atribuía una conexión imaginaria con la verdad absoluta proyectada por la mente de los realistas ingenuos, enfrentados a fenómenos inexplicables pero innegables. En respuesta a los relatos cristianos de milagros, Shosan escribe:

5. He oído que los cristianos generalmente veneran cosas maravillosas y las atribuyen a la gloria de Deus. Inventan todo tipo de argucias para engañar a la gente.

   Si son válidas las maravillas, entonces el rey de los estafadores debería ser venerado. En este país también hacen maravillas los zorros y los tejones.

   Se dice que cuando el dios Indra luchó contra el rey de los titanes, éste fue derrotado y condujo a sus 84.000 seguidores al corazón de un loto para esconderlos. ¿Veneráis vosotros también esta clase de maravillas?

   Los seis poderes psíquicos son la clarividencia, la clariaudiencia, la comunicación con otras mentes, el recuerdo de las vidas pasadas, la proyección psíquica y el conocimiento del fin del sufrimiento psíquico. Los cinco primeros pueden encontrarse en los maestros de hipnosis y en las religiones que no han alcanzado la liberación. El último, sin embargo, está más allá de estos maestros y religiones. Es el conocimiento despierto en el que se extinguen todas las preocupaciones psicológicas.

   Así pues, no hay nada de extraordinario acerca de los seis poderes de un Buda. Es por esto por lo que se dice que no hay milagros en el budismo. Los que ignoran este principio pueden ser engañados por el hipnotismo y las religiones no liberadas.

   Los seis poderes de un iluminado son los poderes de contemplar las formas, oir los sonidos, oler los olores,

gustar los sabores, sentir las cosas, todo ello sin identificarse, y de vivir en el reino de los fenómenos manifestados sin apegarse a nada, como el reflejo de un espejo.

Cuando la mente es una con el espacio, al que la tiene se le llama peregrino libre en posesión de los seis poderes. Una de las escrituras dice: «Es mejor dar a un solo peregrino liberado de la mente que a todos los budas del pasado, presente y futuro.» Las personas que practican la Vía del Buda estudian este sendero y los milagros ya no les sirven de nada.

Aunque es verdad que algunos maestros zen fueron conocidos por tener poderes supranormales, como clarividencia y telepatía, no obstante la norma general era ocultarlos a causa de las reacciones exageradas de codicia y miedo que suscitaban. La descripción de Shosan de «los seis poderes de un iluminado» ha sido tomada directamente de la *Memoria de rinzai,* un texto zen clásico chino que ejerció gran influencia entre las escuelas japonesas del zen rinzai. Estas fueron las más favorecidas por los samuráis interesados en el zen, así que este libro sobre el fundador chino tuvo un enorme prestigio en la tradición japonesa zen.

Este enfoque de los «poderes sobrenaturales» debilita cualquier argumento sobre la cuestión misma de si existen o no, por dos razones. En primer lugar, porque su premisa subyacente es que la conciencia en sí misma es un milagro inconcebible; en definitiva, no sabemos cómo somos conscientes y, sin embargo, lo somos. En segundo lugar, a causa de la actitud zen hacia los seres sobrenaturales, que es la de otorgar más importancia a la claridad y objetividad mentales necesarias para dar un sentido serio a toda la cuestión y a sus implicaciones para la vida humana.

Uno de los aspectos del pensamiento sintoísta y budista que hasta muy recientemente ha parecido a los ojos occidentales hallarse al borde de lo natural y lo sobrenatural, lo racional y lo irracional, es el sentido de la afinidad entre los seres humanos y los animales y plantas. Esto recuerda a veces a los cristianos el paganismo y la brujería, a los que la Iglesia se había opuesto durante tanto tiempo en los territorios europeos y en las colonias del Nuevo Mundo.

A los budistas de Extremo Oriente, por otra parte, les parecía irracionalmente subjetivo y arbitrario creer, como aparentemente creían los cristianos, que los seres humanos eran las únicas almas reales entre todos los seres vivientes. Esta era la consecuencia lógica de afirmar que no existían espíritus vivos en el mundo natural, pero esta creencia no era convincente para los que empezaban por no ver el sentido de la primera premisa. Recientemente, la percepción cada vez más aguda de la crisis ecológica en Occidente ha otorgado una nueva respetabilidad a estos sentimientos sintoístas y budistas de no ruptura entre los seres humanos y la naturaleza, por lo menos en lo referente a sus implicaciones psicológicas de las relaciones de las tecnologías humanas con la vida en general.

El maestro Shosan señala el contraste entre los conceptos japoneses y los europeos, distinguiendo entre el alma animal y el alma humana concebida tal como la concibe la fe cristiana, pero no se detiene en este punto específico. En vez de ello, cuestiona la doctrina cristiana de la eternidad del alma humana, el razonamiento que se halla tras la creencia en la creación de posibles almas inmorales que podrían ser diabólicas y condenadas al castigo eterno. La idea de la compasión es tan consustancial con el budismo que el

juicio cristiano parecía cruel e inhumano. Shosan compara la idea cristiana del alma con la del sistema hinduista, al que considera superior al cristianismo, pero inferior al budismo.

6. Según lo que he oído, los cristianos afirman que los animales no tienen alma real, por lo que sus almas mueren cuando mueren sus cuerpos. Por otra parte, a los seres humanos se les ha añadido un alma creada por Deus, de manera que incluso cuando mueren sus cuerpos, sus almas no mueren: de pendiendo de sus buenas o malas obras en esta vida, sus almas experimentan dolor y placer. Para los que han hecho buenas obras, él creó un mundo de placer sin fin llamado Paraíso, adonde envía sus almas. Para los que han hecho malas obras, creó un mundo de dolor llamado Infierno, adonde envía sus almas para torturarías.

   Si creó almas distintas en los seres humanos y en los animales, ¿por qué creó también mentes malvadas en las almas de los humanos y las condena al infierno? Si esto es verdad, significa que la condenación humana es obra de Deus.

   Cuando Gautama Buda apareció en el mundo, florecían en la India religiones y filosofías no liberadas. Poseían un inmenso conocimiento y proponían toda clase de puntos de vista. Parte de su lógica se parecía a la de Buda, pero en tanto que sus ojos no estaban claros, todo era pura charla.

   La filosofía sankhya estableció veinticinco realidades, con las que podían definirse todas las cosas del mundo. La primera realidad fue llamada la realidad desconocida. Aunque existía antes de la división entre el cielo y la tierra, no está en el territorio de lo bueno y de lo malo, es inaccesible a la sensación, percepción, cognición y, por ello, es imposible nombrarla realmente, se la llamó no

obstante la desconocida. Esta realidad desconocida es eterna, y no está sujeta a nacimiento, subsistencia, cambio ni extinción.

La vigésimo quinta realidad se llama la realidad del ser espiritual. Así es como se llama a la mente del hombre mortal: espíritu o alma. También se dice que es eterna.

Entre estas dos realidades existen otras veintitrés, que consisten en las apariencias de los cambios del mundo, como la buena y la mala fortuna y las desgracias. A todas ellas se les llama los fenómenos complejos.

Cuando el ser espiritual produce apariencias diferenciadas, la realidad desconocida se transmuta para manifestar sus formas; de esta manera, los cambios en la composición del mundo se deben al nacimiento de sentimientos en el ser espiritual. Cuando éste no hace nacer ningún sentimiento y retorna a la realidad desconocida, cesa para siempre la transformación de los fenómenos complejos, y aparece espontáneamente la bienaventuranza de lo no-creado. Dicen que aunque se deteriore el cuerpo físico y muera, el ser espiritual no perece, al igual que el dueño de la casa la abandona cuando ésta se quema.

Filósofos con estos puntos de vista idearon diversos sistemas de razonamiento, pero cuando más adelante conocieron al Buda, comprendieron directamente su propia esencia y se hicieron seguidores del Buda. Los cristianos ni siquiera alcanzan el nivel de los hindúes no liberados, y sin embargo, creen que su doctrina es la verdadera. En verdad no son sino ranas en un pozo [que no saben lo vasto que realmente es el cielo].

La idea de premios y castigos en una vida posterior no era en absoluto extraña para los budistas japoneses. Lo que

era ajeno a ellos era la finalidad última del premio y del castigo. El modelo lineal del tiempo cristiano, en el que el alma tenía Sólo una oportunidad en la tierra para su salvación o su condena eterna, contrastaba enormemente con el modelo circular del tiempo budista, que permitía una visión transpersonal y transgeneracional del destino humano.

En la visión budista existía una gama más amplia de oportunidades para la salvación del destino del alma extraviada que lo que parecía ofrecer la religión dogmática de amenazas y promesas de los misioneros portugueses. En consecuencia, Shosan concluye de nuevo acusando a los cristianos de intolerancia intransigente, utilizando la imagen de las ranas en el fondo de un pozo que creen que la anchura de su brocal es todo lo que hay de cielo.

En el último pasaje, Shosan entra de lleno en las raíces políticas de toda la batalla polémica entre los cristianos europeos y los japoneses sintoístas-budístas. Describe el frente misionero como destructivo y embustero, pero también critica a los seguidores conversos japoneses por reforzarlo. Shosan condena a los mártires cristianos japoneses afirmando que habían sido estafados *(Damasareta ho ga warui* —«los engañados estaban equívocos»—), o dicho de otra manera, que habían sido persuadidos para esperar en vano altas recompensas, causando en su precipitación, no sólo su propia pérdida, sino también muchos perjuicios al resto de la sociedad *(meiwaku o kaketa)*, en beneficio exclusivo de sus propios deseos.

7. Los Padres y otros de su ralea que han ido llegando en los últimos años no son respetuosos de la Vía del Cielo: habiendo creado su propio Crea-dor del Universo, han destruido los templos sintoístas y budistas, engañando a

la gente con toda clase de charlas vanas, como parte de una estrategia para que Portugal pueda invadir Japón.

Bonzos ladrones de este país han cooperado, llamándoles Hermanos y Padres y atrayendo a otros muchos. Afirman que los budas de su país no son budas, y que el sol y la luna son simple materia sin luminosidad espiritual. Sus crímenes eran muy graves, y no pudieron evitar el castigo del Cielo, el castigo de los budas, el castigo de los espíritus y el castigo de la humanidad. Todos ellos han sido ahorcados y ajusticiados.

La culpa llena el pecho de todos los que les siguieron. No sé cuántos miles murieron. No ha sido un castigo político por parte de nuestro gobierno, sino una condena por magia. Usurparon la Vía del Cielo, inventaron artilugios y condujeron a mucha gente al infierno; es evidente que al final atrajeron sobre sí su propia destrucción, por su maldad, perversidad y sus obras inmorales.

Si esos Padres hubieran sido verdaderos iluminadores, haber matado a uno solo de ellos hubiera atraído la maldición de la Vía el Cielo. Innumerables cristianos han sido ejecutados en este país, ¿y cuál ha sido la maldición? Cuantas veces vengan aquí, y mientras exista la Vía del Cielo, sin duda alguna se destruirán a sí mismos. Deberíais conocer esta lógica.

Aunque Shosan escribe decididamente en un tono sintoísta a pesar de ser fundamentalmente budista, lo hacía como reacción a una agresión extranjera y no simplemente como una muestra automática de xenofobia nativa. De hecho, fue tan grande la amenaza para Japón, tal como la percibió el sogunado, que Europa fue expulsada casi por completo de ese país —intelectual, política y comercial-

mente— durante más de doscientos años a partir de la fecha en que Shosan escribiera este tratado anticristiano en el siglo XVII. El sentimiento japonés de abuso por parte de los poderes occidentales agresivos no cambió después, por la manera en que se reanudaron las relaciones en el siglo XIX, ante la insistencia de Estados Unidos, que amenazó con el uso de la fuerza si no se abrían al comercio las puertas de Japón.

Aparte de las diferencias de magnitud, no hay muchos avances en las relaciones entre Japón y Occidente respecto a la manera en que se han desarrollado desde hace cien, o incluso trescientos años. El ejemplo más claro es la visión persistente de «partes» que se piensan opuestas una a otra, y las estructuras que emergen a partir de esta visión. Desde un punto de vista budista, tiene poco sentido pensar en términos convencionales de competencia internacional y conflicto, cuando el problema es el mismo en todas partes, y no lo constituyen determinadas personas o sistemas, sino la alianza entre la ignorancia, la codicia y la agresión. Esta perspectiva puede resultar la única vía de integración más allá de la influencia emocionalmente desestabilizadora de los sentimientos actuales antijaponeses en Occidente y de los sentimientos paralelos antioccidentales en Japón.

EL FILO ZEN DE LA NAVAJA

AUNQUE indudablemente existen conexiones entre el budismo zen y las artes marciales japonesas, su vínculo espiritual obviamente nunca ha sido completado. El intento de utilizar esta asociación histórica para imbuir a las artes marciales con la dignidad del budismo ha sido el principal ejemplo de la dirección equivocada del arte clásico de la estrategia. Puede por ello parecer extraño que, a pesar de la influencia ampliamente reconocida del zen en la cultura y personalidad japonesas, virtualmente nunca se elaborado un estudio crítico del zen en el Japón moderno.

El examen de las obras académicas y de las diferentes escuelas sobre el budismo zen inmediatamente aportan luz sobre un hecho central: que el conjunto de la información directa sobre este tema es extremadamente limitado y fragmentado. Además, este vacío de información no se da sólo en los textos clásicos, sino también en lo que puede aprenderse acerca del zen japonés moderno de fuentes fácilmente accesibles en las que la barrera del lenguaje es considerablemente menor que la que presentan las fuentes clásicas. Pueden encontrarse fácilmente algunas razones de que esto sea así, dado el escaso alcance de las publicaciones especializadas académicas y de las distintas escuelas.

Las razones políticas o sociales para efectuar estudios selectivos tienen sus raíces en diversas circunstancias, que abarcan desde la existencia de grupos con intereses específicos hasta la inconsciencia de la política educativa. En todo caso, las barreras de entendimiento y de conocimiento no son debidas al hecho de que el occidental medio no sea suficientemente inteligente para comprender el zen, a Japón, o el idioma japonés, ni porque el japonés medio no sea suficientemente inteligente para comprender el cristianismo, a Occidente o las lenguas occidentales.

Actualmente se ha convertido en una cortesía de moda otorgar a toda la humanidad un cierto grado de inteligencia básica, pero habría que examinar la cuestión de si dicha cortesía es utilizada para evitar enfrentar el tema de la ignorancia y sus consecuencias. Desde una perspectiva budista, es un problema que existe en cada una de las fronteras de identidad cultural, racial e incluso personal. Así pues, el método zen de crítica social evolucionó atacando la raíz del problema y no sus manifestaciones, al margen de la política tal como se entiende ésta normalmente.

El zen, en su sentido clásico, evolucionó hasta traspasar los límites de las costumbres insulares, que estaban tan ancladas en los japoneses que ya no podían utilizar el cerebro de manera espontánea. En este sentido, no existe mucha diferencia en última instancia en el hecho de que la cultura sea japonesa, alemana, inglesa, americana, o cualquier otra. La pregunta zen es por qué sentimos la necesidad de apegarnos automáticamente a estas supuestas limitaciones del pensamiento. Ésta fue siempre la cuestión principal del zen, y sigue siéndola hoy día, cuando la necesidad de contemplar las cosas de manera global es más evidente que nunca.

La transmisión del conocimiento a Occidente sobre el zen y la cultura japonesa es un asunto cuya importancia trasciende el campo de la historia intelectual y del aventurerismo religioso, a causa de las necesidades creadas por las relaciones políticas y económicas en el mundo moderno. Este tema ha sido estudiado hasta cierto punto, pero sin tener en cuenta los datos necesarios para un análisis crítico, que tendría que considerar tanto lo que no ha sido transmitido como lo que sí, y también lo que ha sido transmitido con exactitud y lo que ha sido distorsionado a lo largo del tiempo.

Se ha dado por hecho la conexión innegable entre el zen y el bushido, y ésta ha sido atribuida tanto a sus naturalezas como a sus historias respectivas. En los libros sobre artes marciales orientales no se les suele diferenciar claramente y, lo mismo que en los libros que tratan de otras artes orientales, se tiende a poner el acento sobre su conexión con los principios budistas, en vez de ponerlo sobre la idiosincrasia histórica e ideológica de sus respectivos desarrollos. Sin embargo, un examen de las obras básicas evidencian que el bushido es diferente al budismo desde el punto de vista espiritual y pragmático, aunque algunos de los practicantes del bushido aprendieron algo de budismo y lo aplicaron en sus artes.

La participación en Japón de guerreros y estrategas en dar forma al zen es una de las maneras de explicar la nube de misterio que lo rodea, y la aparición de una estratagema, parte del *arte de la ventaja*, que ha sido utilizada históricamente para revestir algunos elementos extraños y no budistas del bushido con la dignidad del budismo. Muchos japoneses mismos han sido engañados sin saberlo por esta maniobra, por no hablar de los occidentales.

Los aspectos de la cultura japonesa más difíciles de entender para el occidental medio no provienen normalmente del budismo sino del sintoísmo; y estos mismo elementos son los que tienden también a alienar a los japoneses de los no japoneses en sus propios pensamientos. Así pues, si se hiciera un examen crítico del tema de la influencia del zen en la cultura japonesa y en la civilización occidental, habría que examinar con especial atención los puntos principales que marcan el pensamiento sintoísta, y que no tienen nada que ver con el budismo zen, aunque se perciban no obstante como parte del zen japonés.

Los elementos sintoístas que han infectado durante siglos el zen pueden enumerarse brevemente como: el fetichismo, incluido el ritualismo y el apego a la parafernalia; la devoción a las personas vivas o muertas; la afición por el licor de arroz, que era una libación del culto sintoísta; la jerarquización y el autoritarismo; la tendencia a considerar el cuerpo físico como real; el racismo y el sectarismo local.

Otra de las características que pueden encontrarse en el zen moderno japonés, y que no es budista ni sintoísta, es la misoginia que se observa generalmente en la cultura japonesa; un fenómeno que puede considerarse normal como consecuencia de ocho siglos de dominación militar. Este rasgo proviene claramente del estado militarista y confuciano, y no del budismo ni del sintoísmo, pero se asocia normalmente tanto con el zen que hay que entresacarlo antes de poder efectuar una valoración del auténtico zen en el sentido espiritual clásico.

A este respecto, también puede observarse que el militarismo ha dejado sus huellas en la vida emocional y sexual de los japoneses, tensiones subterráneas que a veces se aso-

cian con los rigores del zen, pero que realmente proceden de las actitudes de los soldados samuráis, que desviaron el zen hacia sus propios objetivos. Aun hoy día, en los medios de comunicación de masa altamente erotizados japoneses, la relación sexual puede ser representada con imágenes que se asemejan mucho a una violación; y el amor se describe normalmente como algo en conflicto inevitable con la obligación.

Estas actitudes, que se encuentran entre las que generalmente desconciertan a los occidentales y afectan su visión de la psicología japonesa, son residuos de ocho siglos de regímenes militares y no tienen nada que ver con el espíritu del budismo. La literatura clásica japonesa sugiere que los japoneses se sentían más confortables con la ternura de sus emociones y el erotismo de sus sentimientos antes de que los militares tomaran el poder en el siglo xi'. Una de las primeras medidas del gobierno militar fue la supresión del tantra de la mano izquierda, una forma de budismo en el que se utilizaban medios sensuales como el arte, la canción y el ceremonial erótico, como instrumentos para despertar los poderes ocultos de la mente.

Algunos síntomas de alienación de los sexos, que generalmente han señalado los que han observado Japón, están ligados a esta represión militarista que comenzó rígidamente hace ocho siglos: la estimulación y la represión sexual simultánea, la violencia subterránea resultante, y las manifestaciones agudas de estos fenómenos en forma de sadomasoquismo, son productos evidentes de la intensa dominación militar. Pueden observarse fenómenos similares en todas las sociedades que se encuentran en fases militaristas de su desarrollo.

No es una coincidencia que el *I Ching*, el clásico chino *Libro de las transformaciones*, que durante miles de años fue una de las guías más prestigiosas para los estadistas de Oriente, advierta en contra de la toma del poder por los militares. Los efectos negativos de ochocientos años de dominio samuray en Japón serían un buen ejemplo de lo bien fundado de estas antiguas advertencias.

El militarismo ha desvirtuado el zen y el resto de la cultura japonesa, produciendo aberraciones como considerar que algunas formas de machismo y de sadomasoquismo no sólo están relacionadas con el zen, sino que son productos o manifestaciones de su «práctica» o de sus «logros». Por añadidura, los japoneses de hoy día son tan susceptibles de ser engañados por un zen desviado como los occidentales, y esto tiene como resultado que generalmente no se analicen los diversos elementos conflictivos del zen moderno como lo que son. Tal vez el peso de ignorar estos conflictos es la razón por la que el zen contemporáneo japonés no refleja fortaleza ni optimismo, y la causa de que no parezca influir ya en la cultura de una manera fundamental.

El budismo zen institucional en el Japón contemporáneo es acusado con frecuencia de estar moribundo, incluso entre sus propios residentes monásticos y máximos teorizadores, por no hablar de sus críticos externos. En las publicaciones japonesas sobre zen se reconocen diversas facetas de esta inercia, pero rara vez se desenraizan sus causas esenciales, ni tampoco se discuten con franqueza en el zen de exportación. Su comercialización en Occidente, junto con la explotación del interés occidental por el zen o por las formas culturales que derivan de él para reforzar la imagen de

Japón, han militado en contra de una información libre de prejuicios y de una valoración objetiva.

En consecuencia, no se ha reducido la polaridad en pro y en contra de Japón por parte del pensamiento occidental a través de su indudable interés por el zen y la cultura japonesa; también podría haberse llegado a más ecuanimidad si se hubieran determinado claramente los aspectos trascendentales y culturales de este interés, y si éstos se hubieran consolidado con una información adecuada sobre las instituciones históricas japonesas y sobre el significado esencial del zen, con el objetivo reconocido de estudiarlo o de defenderlo.

Unas de las formas de la cultura japonesa que parece estar fuertemente influenciada por ciertos aspectos del bushido-zen, y que exige un examen crítico en el Occidente contemporáneo, es el estilo de formación *jigoku* («infierno») utilizado en la educación japonesa y en el desarrollo personal. Examinar críticamente su contenido es fundamental, desde el momento en que los occidentales tienen que enfrentarse a los resultados de esta clase de formación, y que además existen intentos subterráneos de importarlos a Occidente.

Hace varios años se produjo cierta conmoción por el suicidio de uno de los más respetados maestros zen de Japón, que en ese momento era abad y director espiritual de un monasterio, clasificado tradicionalmente en el escalón más alto del zen rinzai. Se avanzaron diversas opiniones sobre las razones de su suicidio, incluyendo la locura, pero su propio libro, *Takuan ishi no saton,* «La iluminación de una piedra de moler», contiene algunas observaciones muy negativas sobre el zen y la vida contemporánea japonesa.

Entre ellas destacan los puntos de vista del abad sobre la utilización de la formación zen con el objeto de hacer a la gente más fuerte y ruda para manejarse en el mundo de los negocios, una práctica que él llama *fuzaketa*, palabra que significa absurdo o, en el contexto de las relaciones, frivolidad o falta de profesionalidad. En Occidente también existe una corriente subterránea de cortedad de miras en el interés popular y académico por el zen, que ha sido relegado a la categoría de culto y, en consecuencia, ha sido tratado de una manera fragmentada e idiosincrásica.

Cuando los sentimientos antijaponeses de las naciones occidentales alcanza un cierto punto, se renueva el mito popular japonés de que los occidentales tendrían una actitud más benévola si entendieran su cultura. Occidente no se puede permitir dejarse desorientar por el misterio japonés, ni consentir que la información sea utilizada como un arma en lo que Miyamoto Musashi llamaba el *arte de la ventaja*. Por un lado, están los que ensalzan a Japón creyendo que Occidente debería imitar su manera de ser y de hacer; por otro, los que lo critican considerándolo aparentemente como una amenaza. Ambas actitudes extremas son víctimas del arte de la guerra, que, a su vez, eliminan a las demás hasta donde llega su campo de influencia.

Uno de los principales problemas con los que se enfrentan tanto Japón como Occidente es el de la conexión íntima que existe entre los intereses concretos y la difusión de la información y del conocimiento. Es una vía de doble dirección, ya que los prejuicios raciales y las proyecciones políticas siempre trabajan al unísono en detrimento de la comprensión general. El enemigo real en ambos bandos es la ignorancia, tanto si es natural como provocada.

Uno de los rasgos característicos de la ignorancia es el prejuicio ciego, y es muy útil vigilarlo cuando se valoran reacciones subjetivas a percepciones de actitudes. En el tema de las artes marciales, del militarismo y de su influencia en la sociedad humana, la cuestión de su función es esencial en la formación de la filosofía clásica. Las artes marciales japonesas fueron más o menos transformadas en artes terapéuticas y de representación durante la larga Pax Tokugawa, que comenzó a principios del siglo XVII y duró doscientos cincuenta años, hasta que, a mediados del siglo XIX, los *Barcos negros* americanos amenazaron con «enfadarse, soplar y echar la casa abajo» silos japoneses no les dejaban entrar en Japón.

Durante el primer siglo de la larga paz, el desarrollo de diversas escuelas de artes marciales creó un canal relativamente inofensivo para la expresión de la agresividad masculina y las ambiciones no realizadas durante los cien años de constantes luchas a lo largo de la sangrienta *Sengoku jidai,* o Era de los Estados en guerra. Además, mientras que esta violencia sobrante se ventilaba en grupos privados al margen del gobierno y de la sociedad, las antiguas conexiones zen del bushido inclinaron a las artes marciales hacia la filosofía budista y la automaestría y, circunstancialmente, también hacia su ética. En lenguaje budista tántrico, utilizar «instrumentos de mal agüero» para realizar una buena obra se llama «servirse de una espina para sacar otra espina».

Hasta cierto punto, las artes marciales orientales están cumpliendo una función similar en la sociedad urbana americana actual. Ésta es sin duda una de sus adaptaciones más racionales, como lo fue en el Japón el siglo XVII. Sin embargo, durante los siguientes cien años, el número creciente de samu-

ráis descontentos o desocupados reavivaron algunas llamas apagadas. Las proezas marciales podían ser utilizadas (como siempre) para propósitos desenfrenadamente criminales, y en el nombre del bushido se sobrepasó ampliamente la línea divisoria entre la competición caballeresca y la violencia política.

Durante el siglo XIX, la ruptura del aislamiento japonés alimentó movimientos diametralmente opuestos en el bushido, al igual que en el budismo zen. Por una parte, a través del contacto renovado con China, algunos pioneros modernos japoneses se interesaron en las artes marciales taoístas y desarrollaron aquellas artes marciales japonesas que son más pacificas y no utilizan armas. Por otra, mediante la confrontación con un Occidente agresivo y bien armado, facciones militaristas del bushido se volvieron hacia el entrenamiento espartano, diseñado para convertir todo el ser, mente y cuerpo, en un arma.

Las artes marciales «blandas» son favorecidas generalmente por personas interesadas en la tradición espiritual zen, mientras que las artes marciales «duras» son promovidas por la policía, las fuerzas armadas y los sistemas de formación *jigoku* («infierno») en la educación, los negocios y la industria. Existe también un gran número de matices entre estos dos extremos, pero es en sus formas mas puras como pueden verse sus características, incluidas sus funciones específicas y sus efectos colaterales.

En consecuencia, puede ser perjudicial la elaboración de un examen severo de los elementos primitivos por parte de aquellos que ya tienen una predisposición en contra, pero es tan imposible comprender lo complejo sin entender sus partes como comprender las partes sin entenderlas como partes de un todo.

RESUMEN

PARA comprender la psicología y el comportamiento japonés es esencial valorar la influencia de siglos de dominio militar. El desarrollo de las estructuras económicas, políticas, sociales y educativas de Japón refleja esta influencia, profundamente arraigada en la nación a través del ascenso de la casta samuray a la élite política y moral durante un periodo que duró cientos de años.

En Japón, originalmente la guerra fue la esfera de competencia de los clanes aristocráticos. Estos clanes se creían descendientes de una de estas tres fuentes: pensaban que eran descendientes directos de los dioses, de los antiguos emperadores de Japón, o de la nobleza china o coreana. El clan imperial pertenecía a la primera categoría de los que se creían descendientes directos de los dioses; concretamente era asociado con la diosa del sol, a la que se asignó un lugar predominante en el panteón sintoísta, cuando este clan y sus aliados ascendieron en el Japón antiguo. Su mitología constituye la base del estado sintoísta, que es la versión imperial de la religión nativa japonesa.

Las conexiones que los poderosos clanes japoneses mantenían con Corea y con China les permitieron desarrollar las armas con las que afirmaron su dominio político. En su mi-

tología, la espada es uno de lo símbolos de la familia imperial del clan de la diosa del sol, y el proceso de fabricación de las espadas ha estado tradicionalmente asociado con el sintoísmo. El fetichismo de la espada, que se convirtió posteriormente en un exceso característico del bushido, refleja la existencia de un elemento del sintoísmo primitivo en la psicología del samuray.

Los conflictos territoriales continuaron incluso después de que los aliados del clan de la diosa del sol establecieran un estado nacional japonés basado en el modelo chino, hacia el año 600 de la era cristiana. También continuaron las guerras genocidas contra los demás pueblos que habitaban aquellas islas. Las guerras fronterizas y las luchas de clanes entre los mismos japoneses estimularon el desarrollo de una casta militar separada, que descendía de la vieja aristocracia pero que tenía una historia propia y una herencia distinta. Esta casta también proporcionó administradores, jueces y jefes de policía que eran contratados por la clase superior de propietarios que habitaban en la capital para administrar y gobernar sus alejados territorios. Con el tiempo, los hombres de armas empezaron a exigir más en pago de sus servicios, estableciéndose en el año 1185 el primer paragobierno centralizado militar. Este fue el principio del «Gobierno de campaña» Bakufu del primer sogunado.

Desde el año 1185 al año 1868, tres regímenes militares dominaron la sociedad y la política japonesas. Posteriormente aparecieron otros regímenes también militares pero que gobernaron en nombre del emperador y no del sogún. Los dos primeros sogunados promovieron el budismo zen, rompiendo con las escuelas establecidas budistas, cuyas iglesias estaban dominadas por la vieja aristocracia. El tercer sogunado promovió el confucianismo e intentó dividir y reprimir el budismo. A finales del siglo XIX y principios del XX, el cuarto régimen militar suprimió abiertamente el budismo

en nombre del nacionalismo sintoísta. El quinto régimen militar forzó a las iglesias budistas a establecer una alianza con el estado sintoísta durante el segundo cuarto del siglo XX.

Los elementos budistas del código guerrero japonés se introdujeron originalmente en la época en la que el zen se puso de moda entre los clanes samuráis a través del impulso proporcionado por los sogunes. El neoconfucianismo también fue transmitido a los guerreros por los primeros budistas zen, pero probablemente no fue hasta su establecimiento como ortodoxia estatal en el siglo XVII, cuando llegó a ser predominante el código samuray del bushido.

Todas las tradiciones japonesas fueron codificadas durante el periodo del último sogunado, a excepción del bushido, que de alguna manera fue recopilado en reglas internas para clanes y organizaciones, pero que nunca fue unificado ni terminado. Pueden encontrarse elementos sintoístas, budistas, taoístas, confucianos, legalistas y militaristas en diversas representaciones del bushido, pero no se pueden hacer generalizaciones respecto a un «bushido» abstracto, excepto en los casos en los que existen hechos concretos que evidencian un rasgo general, examinados a la luz de la historia. Esto puede reflejar la naturaleza intrínsecamente competitiva del arte de la guerra y la vaguedad deliberada del arte de la ventaja, ya que según éstas todo es admisible dependiendo de la conveniencia del momento.

Este libro investiga la relación entre el budismo zen y el culto samuray del bushido a través de las obras de cuatro distinguidos autores: dos maestros zen y dos de artes marciales. Se examina de manera crítica la idea popular de la espiritualidad zen en las artes marciales, con vistas a discernir lo que hay de común y lo que no entre estas dos facetas de la cultura japonesa. Se analiza su conexión desde dos

puntos de vista: la influencia zen en la vía del guerrero y la influencia del militarismo en el desarrollo del zen japonés.

Los cuatro autores cuyas obras forman el esqueleto de este libro representan géneros diferentes de zen y de artes marciales. El maestro zen Takuan aclara lúcidamente la esencia del zen aplicada a la vía del guerrero. El maestro en el arte de la espada Yagyu Munenon aplica la ética y la psicología zen a las artes marciales. El maestro zen Suzuki Shosan expone el espíritu del guerrero en la práctica del zen. El duelista Miyamoto Musashi representa la estrategia, parecida a las estrategias de combate, del uso militar de las técnicas zen despojadas de su ética budista.

En la obra de Takuan sobre la mente inmutable, no se expresa ningún tipo de moralidad. Yagyu aplica el zen a las artes marciales, pero las subordina al servicio de la ética política. Shosan utiliza la psicología del guerrero en el arte del autodominio zen; tanto desde el punto de vista ético como desde el punto de vista técnico, llega más lejos que Takuan y que Yagyu en profundidad y en amplitud. Musashi no es tan claro como los estudiosos del zen más espirituales: tal vez intentara utilizar la vía del guerrero para conseguir su propia maestría, pero parece que dicha vía le hizo obtener lo mejor de sí mismo. Musasbi muestra un espíritu guerrero y no se manifiesta en última instancia como devoto de la iluminación zen ni de la moralidad social, sino sólo de la perfección de su arte, que encama la búsqueda de la victoria como meta suprema. No es extraño que Musashi supere a los demás en la implacabilidad de su estrategia y se quede corto respecto a los demás en su comprensión del budismo; sin embargo, su dedicación, disciplina y logros son admirables por sí mismas.

Ninguno de ellos puede considerarse aisladamente como representativo de toda la cultura y psicología japonesas, tal como se manifiestan en las áreas influenciadas durante siglos

por el zen o por el militarismo. Las diversas tipologías que representan están presentes en grado diverso, a veces dentro de una misma persona. La confusión y los equívocos provienen del hecho de no distinguir los diferentes aspectos del zen y del militarismo, tal como operan en combinaciones diferentes.

Existe un «dentro» *(ura)* y un «fuera» *(omote)* en cada una de las manifestaciones de la cultura japonesa. Los asuntos de «fachada» son tan importantes como su sustancia misma en las interacciones sociales, comerciales y políticas. Lo que es más visible por fuera de cualquiera de las manifestaciones de la cultura japonesa, ya sea en el zen, en las artes marciales o en cualquiera de sus demás facetas, normalmente consiste en las versiones más comercializadas y/o politizadas, y no necesariamente en las más refinadas o auténticas. El frente obvio no es la medida de lo que supuestamente representa, aunque la existencia de fachadas es un hecho inevitable de la vida cuando se trata con la cultura japonesa como una realidad política. Como aspecto de una maniobra estratégica, las formas externas comercializadas y politizadas de la cultura pertenecen a la categoría del comportamiento japonés, procedente del «arte de la ventaja» desarrollado por los especialistas de las artes marciales.

La sustitución de la información y de los análisis críticos por generalizaciones exageradas y clichés es en sí misma un «arte de guerra». Su utilización para enfrentar entre sí las emociones de naciones y culturas es también un arte de guerra que encubre una oposición subterránea de naturaleza diferente. Es la visión interna impersonal que caracterizó el primitivo budismo zen acultural, y no la especie de comprensión intercultural superficial que confunde la apariencia con la realidad interna, la que puede distinguir la oposición esencial que existe entre los que explotan la ignorancia y los que buscan el conocimiento.

Thomas Cleary, doctorado en civilizaciones de Asia por la Universidad de Harvard, es una reconocida autoridad mundial en doctrinas y lenguas orientales. Ha traducido más de treinta textos clásicos de Oriente, destacando sus modernas versiones y estudios del *I Ching, El arte de la guerra* y *Wen-tzu* (publicados por EDAF).

Otros títulos publicados:

El arte de la estrategia. Ideas creativas basadas en la antigua sabiduría china. Thomas Cleary.

El arte del liderazgo. Lecciones zen sobre el arte de dirigir. Thomas Cleary.

Las siete leyes espirituales del éxito. Deepak Chopra.

Las leyes militares y la tradición guerrera de los samuráis han determinado de un modo profundo la cultura japonesa hasta nuestros días.

Según Thomas Cleary, especialista en la cultura asiática clásica, el pueblo nipón está tan impregnado del modo de ser del guerrero, que parte de la mentalidad y de los comportamientos derivados de esta actitud ante la vida ha permanecido imbuida en su conciencia individual y colectiva hasta tal punto que hoy no puede entenderse el desarrollo del Japón si no se comprende "el arte de la guerra".

Cleary muestra cómo características típicamente japonesas —la conducta protocolaria, el gusto por la reserva y el misterio o su estricto concepto del honor— están profundamente enraizadas en las antiguas estrategias del arte tradicional de la guerra. Citando fuentes originales japonesas que incluyen desde textos zen hasta clásicos de artes marciales, el autor nos revela la fuerza oculta que se halla tras las actitudes de este pueblo y que dirige eficazmente el rumbo de su vida política, económica, social y personal.

Thomas Cleary es doctor por Harvard en lenguas y civilizaciones de Asia y uno de los mayores expertos mundiales en filosofías orientales.

ISBN: 84-414-0037-7

43056

9 788441 400375

EDAF